Janusk



Zur

Philosophie und

Von

A. Günther und J.

s Köpfe.



Zur

und Theologie.

Von

und J. H. Pabst.

Janusköpfe



für

Philosophie und Theologie.

Von

A. Günther und J. H. Pabst.

Wien.
Druck und Verlag von J. B. Wallishausser.
1834.

„Es gibt ein Wort, unheimlich, tief, verfänglich,
Das, ausgesprochen, mich an diese Stätte
Für ew'ge Zeiten bannte — — — “

Karl Immermann's Merlin.

„Der Schlüssel zu meinem Selbst war mir gereicht, und ich öffnete zum ersten Male mit Erstaunen und heimlichem Schauder die lang verschlossene Thür, — da sah es aus wie in Blaubart's Kammer, und es hätte mich erwürgt, wäre ich minder furchtlos gewesen. Es war ein gefährlicher psychologischer Schlüssel!“

Bonaventura's Nachtwachen.

Vorwort.

Eine anonyme Recension gleicht nicht selten einer Faschingsmaske, in welcher Einer als Harlekin oder Pierot unter der Firma des allgemeinen Privilegiums und in der gäng' und gäben Form der leicht- und schwerfüßigen Neckereien seinen bittern Groll an den Mann bringt, ohne daß letzterer des Patrons mächtig werden kann und zu dem bösen Spiele gute Miene machen muß, wenn er die lustige Gesellschaft ringsum auf seine Unkosten nicht noch lustiger stimmen will. Unser Einer wird sich deßhalb wohl hüten, vor der literarischen Welt jemals die heroische Oper einer Zungendrescherei mit einem anonymen Recensenten aufzuführen, so wenig, als es ihm jemals einfallen könnte, gegen Pierots Pluderhosen in Harnisch, oder gegen Harlekins Pritsche zu Schwert und Lanze zu fahren. Wenn deßhalb in der Sengler'schen Kirchenzeitung Jahrgang 1832. Nr. 37. ff. ein Anonymus ein gedehntes Votum über un-

ser kurzgefaßtes Buch: »Der Mensch und seine Geschichte« abgibt, welches einen breiten gelben Strom von Tadel bildet, auf dem jedoch (was wir nicht verschweigen dürfen, weil es auch nicht ohne Bedeutung ist) hin und wieder eine Blase Lob aufsteigt, die aber in dem Augenblicke, wo der vielfach Getadelte sich dasselbe zum Troste kehren möchte, sogleich wieder zerrinnt: so lassen wir es darauf ankommen, ob die Leser der Kirchenzeitung es dem Dinge angemerkt haben, daß sich hier keine harmlose Maske, sondern ein maskirter Harm mit unserer Wenigkeit zu thun macht, — reichen dem Anonymus die Hand, um ihm die seinige stillschweigend aufs Herz zu legen, und gehen unsere Wege, nachsinnend, wie der nothwendigen Reaction gegen eine solche Action ein allgemeineres Interesse und höherer Gehalt gegeben werden könne, so daß sie über die Sphäre des Streits, so viel es geschehen kann, sich erhebe, und ihr Ergebniß von der Wissenschaft als gute Aehre auf dem Felde der Literatur eingesammelt werden möge.

In den folgenden Bogen liegt dieser Versuch vor. Wenn wir mit demselben in der Ordnung, d. h. außerhalb des eigentlichen Streits zu seyn glauben, so wissen wir aber doch wohl, daß wir deßhalb nicht außerhalb der Opposition, — und vielleicht einer allseitigen Opposition stehen. Wer zweifelt auch noch heut zu Tage

daran: daß das Wesen des Cartesianismus darin bestehe: an aller Objectivität von vornherein zu zweifeln, oder die Subjectivität zu verabsolutiren? — weder Diejenigen, die sich nur dann recht demüthig, d. h. im Besitze der Grundfeste aller Tugend glauben, wenn sie meinen, die Gleichung: Das + 1 der Ichheit = 0, oder noch besser = — ∞, in sich zu Stande gebracht und so Sich selbst als Grund, von Grund aus aufgehoben zu haben; noch Diejenigen, die mit leichterer Mühe jenes + 1 = + ∞ setzen. — Und was sollen wir erst sagen in Beziehung auf den Dualismus von Geist und Natur? — Dringt nicht der Jubelruf der herrschenden Schule von allen Seiten in unser Ohr: »Hegel hat die Unterschiede und Extreme der Erkenntniß flüssig gemacht und hat im Kampfe mit der Unmittelbarkeit und der Reflexion den Sieg davon getragen. Diesen Sieg zu verfolgen ist das Ziel der neuen Philosophie. Nun gilt es, den alten dualistischen Feind, da er einmal total geschlagen ist, nicht wieder aufkommen zu lassen.« * Und: »Den Dualismus völlig überwunden und aus seinen letzten Bollwerken vertrieben zu haben,

* S. Hinrichs in den Jahrb. für wissenschaftliche Kritik, Jahrg. 1832. Nr. 97.

ist das Verdienst der gegenwärtigen Philosophie; sie hat hiermit den Umkreis des Denkens nach seinen Momenten vorgezeichnet, und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn sie an ihr selbst sich vollendet und ihr Ziel erreicht zu haben behauptet.« * — Kommen wir also nicht mit unserer Arbeit post festum? — Oder werden wir dieselbe nicht als »nächste Folge dieses speculativen Siegs« betrachtet und behandelt sehen, welche Folge seyn soll, »daß der Dualismus in derselben Zeit, die ihm das Ende bringt, noch einmal krampfhaft sich auflehnt und als Verstand gegen die Vernunft sich zu behaupten versucht?« — In Gottes Namen! Wir thun, was wir nicht lassen können und dürfen. Krampf ist es nicht, was sich in unsern Gliedern regt, und schon oft und vielmal ist »Victoria« auf Erden geschrien, ohne daß es zum Te Deum gekommen wäre, — und bloß: weil von jenem neuen Victoria zum alten Ambrosianischen Lobgesange kein wirklicher Uebergang Statt fand. So viel wenigstens, glauben wir, wird jeder Unbefangene nach gewonnener Einsicht in unsere Ansicht zugestehen, daß der Dualismus aus seinem letzten Bollwerke noch zu vertreiben ist, oder viel-

* S. C. Fr. Göschel: Der Monismus des Gedankens 1832. S. 7 und 8.

mehr: daß es mit dem eigentlichen und wahren Dualismus bis jetzt noch gar nicht zum Kampfe gekommen; — derjenige, dem das Triumphlied gilt, war unschwer zu besiegen, indem er als Invalide dastand — entweder mit zu weichen oder mit zu starren Knochen. *

* Wenn z. B. Dr. E. Fortlage (die Lücken des Hegel'schen Systems der Philosophie 1832. S. 117 ff.) gegen die absolute Subject-Objectivität zu Felde zieht, weil man

1. mit der Formel: Ich = Ich für sich selbst, (X = X für X) eben so viel vom wirklichen Selbstbewußtseyn wisse, als er — Dr. Fortlage in Heidelberg — von dem Manne in der königlich preußischen Residenzstadt Berlin, den ihm ein Dritter als den ältesten der Nachtwächter daselbst definirt; — und weil man eben so

2. mit dem bloßen Begriff der Objectivität (des Nichtich, des absoluten Andersseyn, X = non X) die Objecte selbst, die Dinge an sich, das Grundprincip der materiellen oder objectiven Welt, eben so wenig erreiche und ausspreche, als Putiphars Weib den Joseph in ihrer Gewalt hatte, da sie seinen Mantel in Händen hielt; —

wenn aber der Verfasser dabei selbst glaubt, die Philosophie habe für ihre Erkenntnisse nichts weiter vom Subjecte und Objecte, als jene hohlen Formeln, und die metaphysischen Principien seyen nichts als einige, „die Extreme des Erkenntnißactes vermittelnde Medien, als da sind: Figur, Gesetz, Begriff, Quantität und Qualität, von denen die Dinge an sich gefangen genommen und wie mit schimmernden Ketten belastet seyen, mit welchen das Bewußtseyn wohl spiele, aber aus denen es selber nicht herauskönne;" — alle empirische Existenz erscheine dem menschlichen Geiste nur als das Product einer Verbindung jener Principien, die rein zufällig, und der „Verbindung zweier Schiffe zu vergleichen sey, die in einer Seeschlacht einander entern."

— so ist eine solche lückenhafte (und zwar mit der Lücke aller Lücken behaftete) Ansicht der Dinge freilich nicht geeignet, das

Was den Aufsatz über die göttliche Drei-Einheit betrifft, so glauben wir mit vollem Rechte wenigstens die Geduld, und wo sie geleistet werden kann, die Großmuth der philosophischen Behörden in Anspruch nehmen zu dürfen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Sind es grade die respectabelsten Denker der Zeit, die es nicht ungern sehen, wenn in ihren pantheistischen Weltconstructionen sich auch eine göttliche Trinität ergibt. Offenbar spricht sich hierin eine verborgene Vorliebe und Hinneigung zu dem alten orthodoxen Bekenntniß aus, — was denn diesem allerdings das Vertrauen einflößen muß, die Repräsentanten der Wissenschaft werden es nicht für zudringlich erklären, wenn auch sie ihrerseits sich der Wissenschaft freundlich und befreundet erweisen möchte. Und daß hier die echte, grade, harte Orthodoxie auftritt, der man es von jeher

„Victoria" der Absolutisten zum Schweigen zu bringen, indem sie von solchen blindgeladenen Baterien eben keine großen „Lücken" in ihren Reihen zu befürchten haben. „Will die Vernunft ein für allemal hinüber, — läßt sie wirklich nicht ab, nach dem Grunde und dem Urquell jener Principien zu fragen, — ist es wahr, daß sie nach demselben hungert und dürstet, wie der Hirsch nach der Wasserquelle" (a. a. O. S. 125) d. h. ist die Erkenntniß desselben ihr wirklich Lebens-Bedürfniß: nun — so muß sie ihn auch wirklich erfragen können, oder sie ist eine eben so unglückliche als unvernünftige Vernunft; und sie erfragt ihn, weil und sobald sie weiß, daß ihr Selbstbewußtseyn ein Mehreres ausspricht als jene Formel, und daß jene Medien wirklich Medien und nur Medien sind.

nachgerühmt hat, daß es ihr wenigstens nicht an Consequenz fehlt, wird jeder Sachkundige ohne Mühe erkennen. Mit einer »gewissen schielenden, sich selbst ungleichen sogenannten Orthodoxie« würden wir uns nicht zu nahen wagen, da wir uns wohl erinnern, welche Wirkung eine solche auf den kritischen, aber gesunden Magen Lessing's machte, der sie »so ekel, so widerstehend, so aufstoßend fand.«

2. Wird man wohlwollend bemerken, daß wir mit unserer Construction der alten Trinität doch wirklich nicht einen Augenblick vom Boden und aus dem Vollichte echter Wissenschaftlichkeit fallen, — und wir somit nichts dafür können, wenn unsere subjectiv-speculative Anschauungsweise die objectiven Definitionen, Demonstrationen und Explicationen der Väter in dieser Sache als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein erkennet. Wir muthen es den Großwürdenträgern in der Philosophie nicht zu, daß sie sich dadurch sollen freudig überraschen lassen; ein Solches, wissen wir wohl, schickt sich nicht für einen Großwürdenträger, und am wenigsten für einen in der Philosophie; auch wissen es dieselben besser als irgend wer, daß das, was die Gegenwart wahrhaft zur Gegenwart macht, d. h. was in der Gegenwart wirkliche Wahrheit ist, seine Wurzeln immer hinab und zurück in die Vergangenheit treiben muß, und daß mithin alle Un-

tersuchung menschlicher Dinge sich nur dadurch reguliren und vollführen kann, daß sie den goldenen Faden historischer Entwicklung im Auge behält und ihm nachgeht.

Zu dem Artikel über die Schöpfung bemerken wir kurz Folgendes: Der selige Christian Jacob Kraus in Königsberg characterisirte den Pantheismus als »den leibhaften Proteus, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, aber aus seinem spiegelnden und schwankenden Elemente nicht herauszuholen ist, und auch, wenn er einmal im Schlummer sich überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen alle Fassung zu vereiteln und unsere Forschbegierde zu äffen weiß.« Wozu noch kommt: »daß derselbe am Ganges wie am Rhein, und im Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz überall und immer und in allerlei Köpfen entstanden ist.« — Wer ist dieser alte Ueberall und Nirgends auf Erden? — Was hält den Denkgeist unter dem Zauber dieses Namenlosen, dessen Name Legion ist, gefangen? — Da diese Gefangenschaft so allgemein seyn soll, so muß jene Frage mit folgender zusammenfallen: Wie kann der Mensch als Freier, d. h. als Geisteswesen, überhaupt gefangen werden? —

Auch diese Frage, wie hundert andere, beantwortet der Dualismus.

Der freie Geist in seiner Verbindung mit der unfreien, aber durch die Ursünde emancipirten Natur im Menschen muß in die Obmacht der letztern fallen, wenn er sich nicht in der Idee Gottes von ihm als freien Geist — und als Herrn der Natur bewahrt und bewährt, d. h. wenn er nicht der Stimme Gottes durch den Erlöser an ihn, sondern den ungestümen Forderungen des ungebundenen Naturlebens gehorcht. Die ungeheuere Schmach: seiner Leibeigenen leibeigen zu seyn, wird Dem zu Theil, der nicht begreifen will, daß »Gott dienen Herrschen ist.« Was geschieht nun durch diese Selbstmancipirung des Geistes? — Nichts Anderes, als daß derselbe sich mit seinem klaren Ichgedanken in die webende und schwebende Traumwelt des Naturlebens versenkt, und die Intensität seines Selbstbewußtseyns in den halt- und gestaltlosen Fluthen und Strömungen des letztern verschwimmt, so daß mit und in dieser Selbstveräußerung des Geistes in die Natur außer ihm, die Macht und Kraft der Selbstverinnerung desselben immer mehr gebrochen wird, der Ichgedanke, als Erinnerung Seiner als eines Freien und Persönlichen, und somit auch die Erinnerung oder die Erkenntniß Gottes als eines

Persönlichen immer mehr erbleicht, — bis der Mensch (der eben so wenig als personificirte Bedingtheit der Gottes=Idee, als er als bedingte Persönlichkeit des Selbstbewußtseyns bar und ledig werden kann) vor der Natur anbethend niederfällt, und mit seinem Denken über Gott aus »dem spiegelnden und schwankenden Elemente« der Natur nicht mehr herauskommt. Das Proteuswesen der Natur also ist der Schlüssel zum Proteuswesen des Pantheismus, ihre endlose Metamorphose die seinige; die Wunder und Geheimnisse des Traumlebens sind seine Wunder und Geheimnisse, und die Seitengallerie zu den zahllosen Formen des Götzendienstes bildet die Gallerie der zahllosen Formen pantheistischer, — d. h. der philosophischen Systeme ohne den persönlichen historischen Christus. »Keiner ist frei, den der Sohn nicht frei macht.« Wer und was aus dem ethischen Paganismus rettet, rettet auch aus dem theoretischen. —

Die erste Bedingung also, Gott den Absoluten als absolute Persönlichkeit und Ichheit zu gewinnen, d. h. die Philosophie aus dem Pantheismus zu retten, d. h. sie zu christianisiren, — ist: daß der Denkgeist Sich selbst wahrhaft als Freien, im contradictorischen Gegensatze zur unfreien Natur, — als persönliche Ichheit gewinne, d. h. zur Erkenntniß des Grundes und Wesens des

Ichgedankens, als Signatur der Persönlichkeit, vordringe. Wie aber mit der Erkenntniß der absoluten Ichheit und Persönlichkeit Gottes die Idee der Creatur als Idee des göttlichen Nichtichs in Gott, gegeben ist, — und wie vor dieser Idee in demselben Augenblicke, wo sie klar und lichtvoll am Himmel des denkenden Geistes aufgeht, alle die verworrenen Traumbilder pantheistischen Denkens in ihr Nichts zerrinnen, wie jeder Sommer- oder Winternachtstraum vor der Sonne des Ichgedankens überhaupt: — Dieses soll unsere vierte Abhandlung darthun, die wir deßhalb der Aufmerksamkeit aller Derjenigen besonders empfehlen, welche die Hoffnung noch nicht aufgegeben haben, »die Philosophie mit dem objectiven Christenthum in Uebereinstimmung und dessen Inhalt zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu bringen,« ohne daß die Integrität des Objects dabei Schiffbruch leide.

Und hiermit empfehlen wir uns allen unsern Lesern, d. h. allen unsern Recensenten (denn es gibt keinen Leser, der nicht zugleich Recensent wäre, obschon es Recensenten geben soll, die nicht zugleich Leser sind) zu friedlichem und freundlichem Andenken. Und wie wir unsere Schrift selbst mit einem Geständnisse sub rosa geschlossen haben, so wollen wir auch das Vorwort mit einem solchen schließen. Nämlich: Das Buch hat mehrere bedeutende Fehler. Wir ha-

ben sie aber mit einigem Fleiße zu verstecken gesucht, um zu sehen, welche »Recensenten par excellence« sie am ersten herausfinden werden. — Aber da wir hier Einige spöttisch lächeln sehen, so glauben wir ihrem Stolze dadurch die Nahrung entziehen zu müssen, daß wir den minder Scharfsichtigen eine kleine Nachhilfe gewähren — durch den Fingerzeig: daß sie die Fehler leichter finden werden, sobald sie Dessen, was in dem Buche nicht gefehlt, wirklich habhaft geworden.

Wien, am Sonntage Laetare den 17. März 1833.

J. H. Pabst.

Inhalt.

Seite

I.

Welches ist der Ausgangspunkt der Philosophie des Cartesius?

Die herrschende Ansicht ist: »Cartesius habe seine Philosophie mit dem entschiedensten Scepticismus begonnen und überhaupt den Zweifel zum Ausgangspunkt der Philosophie gemacht.«

Dieser Meinung treten wir mit der Behauptung entgegen: daß Cartesius der Speculation den einzig rechten und sichern Stand- und Haltpunkt: — im Selbstbewußtseyn, gegeben hat; und zwar aus folgenden Gründen:

Jeder Denker weiß oder sollte wissen, daß das Denkleben nur dann erst wahrhaft den wissenschaftlichen Character annehmen, zum Versuche einer Reconstruction Seiner selbst vordringen kann, wenn das natürliche oder das instinktmäßige Selbstbewußtseyn die erforderliche Intensität gewonnen, d. h. wenn der Geist zur bewußten Unterscheidung Seiner selbst als Subjects seines Wissens, und des mit ihm in organischer Wechselwirkung stehenden Andern und Aeußern als Objects desselben gelangt ist, und daß die wissenschaftliche Erkenntniß als solche nichts Anderes ist,

als eben die, durch die freie Reconstruction des ursprünglichen, unwillkürlichen Selbstbewußtseyns zum Bewußtseyn gebrachte ideelle Einheit des wissenden Subjects und gewußten Objects in ihrer beiderseitigen Wesensverschiedenheit.

Wer nun zugleich weiß, daß der Denkgeist vor Cartesius Sich selbst als subjectiven Factor der Erkenntniß noch nicht gewonnen hatte, sondern mit seinen Bestrebungen ganz ins äußere Object (und zwar als Scholastik ins Factum der Erlösung) versenkt war: der weiß auch, wie Cartesius zu seinem sogenannten Zweifeln kam und was dasselbe bedeutet. Es war gleichsam das erste Ausschreiten des Denkgeistes, um zu Sich selbst zu kommen, — der Schritt aus der reinen Objectivität heraus, um den Fuß auf die andere (die rechte) Seite in Mitte des Selbstbewußtseyns selbst zu setzen, mit Einem Worte: es war nichts, als die Andeutung und der indirecte Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Nichtichs für die Gewißheit und Sicherheit des Wissens des Ichs. Wenn Cartesius (Princ. Philos. P. I. 1.) sagt: „Semel in vita de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus," so spricht er durch dieses „Semel in vita studeamus" die Bedeutung und den Sinn seines Zweifels, und durch das „incertitudinis suspicionem" den eigentlichen Gehalt desselben hinlänglich aus. Spinoza hatte seinen Meister besser verstanden, als er (Princ. Philos. Cartes. I. proleg.) schrieb: „Omnia in dubium revocare aggreditur (Cartesius), non quidem ut Scepticus, qui sibi nullum alium praefigit finem, quam dubitare, sed ut animum ab omnibus praejudiciis liberaret, quo tandem firma atque inconcussa scientiarum fundamenta, quae hoc modo ipsum, si quae essent, effugere non possent, inveniret.

Allerdings war der Ausdruck „Dubitare" (so wie: „Prae-

judicium"), nicht sehr glücklich gewählt, um die innere Unsicherheit, den Abgang des eigentlich wissenschaftlichen Characters eines auf und aus dem bloßen Objecte gewonnenen Wissens anzudeuten, und Cartesius war sich in seiner Operation allerdings selbst nicht ganz klar, als er dieses Wort für dieselbe wählte und durch dasselbe zu verschiedenen andern unnützen Manövern und Sentenzen sich verleiten ließ: allein wer kann die wahre Natur dieses seines sogenannten Zweifels verkennen, wenn er selbst sagt: daß es unmöglich sey, die Gewißheit der Gegenstände eines mit unserer Natur unzertrennlich, verwebten unwiederstehlichen Glaubens auch nur auf einen Augenblick zu vergessen? — wem leuchtet die Harmlosigkeit des christlichen Denkers in seinen verfehlten Bezeichnungen nicht ein, wenn er an mehr als Einem Orte versichert und bezeugt: er habe beständig die Religion festgehalten, in der er durch die Gnade Gottes in seiner Kindheit wäre unterwiesen worden, und diese von Gott geoffenbarten Wahrheiten seyen immer die ersten in seinem Glauben gewesen? * Der wirkliche Zweifel beginnt sicher mit den Mysterien des Christenthums. Deßhalb war derjenige Zweifel, der sich in der Folge an die Spitze der Philosophie stellte, durchaus nicht der Cartesianische; was Cartesius so nannte, war abgethan und hatte in demselben Augenblicke seine Bedeutung verloren, wo der eigentliche Standpunkt für die Wissensbildung gewonnen war; Cartesius wollte nichts, als die Erfüllung der theoretischen Erkenntniß einleiten und die Ueberzeugung von der Wahrheit dieser Erkenntniß möglich machen, was nur gelingen konnte, wenn er das Ich im Denkprocesse in sein ursprüngliches Recht, in sein rechtes Verhältniß zum Nichtich einsetzte: da hingegen der spätere Scepticismus auf ethischem Boden erwuchs und nichts als Verabsolutirung der Ichheit im Denken war, nachdem sie im Leben sich längst schon als absolut constituirt hatte. Cartesius wollte

sein Ich in seinen ursprünglichen und nothwendigen Relationen zu allen andern Autoritäten, und diese in ihrem Verhältnisse zu seinem Ich verstehen und begreifen, und zeigte nun in seiner Weise, daß der Denkgeist zu diesem Behufe von Sich selbst ausgehen müsse, und daß das unbezweifelbare Wissen des Geistes um Sich selbst der einzige Sicherheitmesser seines Wissens um alles Andere sey: der spätere, schlechte Rationalismus, nachdem er früher alle andere Autorität factisch in Zweifel gestellt, d. h. nach Möglichkeit abgethan hatte, wollte diesen ethischen Zweifel nun auch theoretisch rechtfertigen und geltend machen, — die Sünde gebar den Irrthum; man hat also nicht mehr Recht, dem Cartesianismus diese Entweihung des heiligen Boden des Selbstbewußtseyns zum Vorwurf zu machen, als man haben würde, wenn man die ursprüngliche Freiheit des Geistes, durch welche dieser ist, was er ist, als Mutter der Schuld und ihrer Folgen ansehen und behandeln wollte.

* Abbé P. Gerbet, der in seiner Schrift: „Die philosophischen Lehren (des Cartesius und des de la Mennais) von der Gewißheit, betrachtet in ihrem Verhältnisse zu den Grundlagen der Theologie. A. d. F. von J. G. E. Mainz 1829." alles dieses citirt und hinzusetzt: Cartesius verdiene es, daß man diesen seinen Versicherungen Glauben beimesse, — meint: nur eine glückliche Inconsequenz habe den Cartesius davor bewahrt, seinen methodischen Zweifel auch auf die Dogmen der Religion auszudehnen: allein wer sieht nicht eben aus diesen Aeußerungen des Cartesius, — daß er in keinem eigentlichen Zweifel steckte, — im Zweifel an irgend einer objektiven Wahrheit? und was er wollte als er sich vornahm, in gewissen Dingen einmal — zu thun, als ob er zweifelte? — Ein Katholik, wie Cartesius, kann in keiner Wahrheit von Bedeutung ein Scepticker seyn; aber das einfache unbefangene "In = Frage = stellen für die wissenschaftliche Begründung" kann er eben so unbefangen und schuldlos auf die Offenbarung, wie auf alles Andere anwenden, und wenn er es nicht thut, so ist es bloß, weil — er's unterläßt.

Wenn man also unter »Glaubenspflicht« nichts Anderes versteht, als jene Pflicht für den freien Geist: alle andern Autoritäten, wie sie sich in seinem Seyn und Daseyn ursprünglich und nothwendig geltend machen (die Autorität Gottes, Christi und der Natur) anzuerkennen, dem Du und Nichtich im Leben zu geben, was ihnen gebührt, bevor sie sich vor ihm wissenschaftlich legitimirt haben, so hebt der Cartesianismus diese Pflicht so wenig auf, daß er vielmehr in der Treue gegen dieselbe erst die Möglichkeit der Realisirung Seiner selbst (als der wahren Wissenschaft) findet. Insofern diese nämlich die freie Reconstruction des Selbstbewußtseyns selbst ist, setzt sie ja das Leben mit allen seinen Elementen und Momenten für sich voraus, und würde in demselben Augenblicke, wo sie sich, so zu sagen, als Schöpferin der wesentlichen Relationen alles Seyns und Lebens constituiren wollte, sich selbst aufheben und unmöglich machen. Um die äußern Autoritäten als solche kennen zu lernen, bedarf der Geist keiner Wissenschaft, sie sprechen sich in seinem Leben entschieden genug aus in seiner wesentlichen Bedingtheit und Beschränktheit, im Gewissen und in der Geschichte, d. h. sie treten unwillkürlich und instinktartig in sein Selbstbewußtseyn ein, weil er Creatur gefallene und erlösete Creatur, und Geschlechtswesen ist, und sich mithin als solche wissen muß; in der Wissenschaft aber lernt er sie erkennen, d. h. Sich selbst mit und aus ihnen, und sie mit und aus Sich selbst verstehen und begreifen, die Wissenschaft ist das zum Bewußtseyn gebrachte Selbstbewußtseyn, die freie Reconstruction des letztern, die mithin nur dann auf gewisse Wahrheit und wahre Gewißheit Anspruch machen kann, wenn der Geist nicht durch den Mißbrauch seiner Freiheit sein Leben selbst verwirret, d. h. die Elemente und Relationen desselben verstellt und verzerret, d. h. wenn er sein Selbstbewußtseyn in seiner Einfalt und Lauterkeit bewahret und festgestellt hat.

Will man aber unter Glaubenspflicht die Pflicht verstehen, den Bestand gewisser Dinge auf Erden anzuerkennen, die vom Denkgeiste durchaus nicht erkannt werden können, das heißt: will man Wissen und Glauben als einander ausschließende Gegensätze behandeln und dem Cartesianismus es zum Vorwurfe machen, daß er einen solchen Unterschied nicht zuläßt, sondern Alles, was er kennt, auch erkennen will: so können wir ihn von dieser Prätension freilich nicht frei sprechen, stehen aber ganz auf seiner Seite, — mit der Behauptung, daß Glauben und Wissen nur verschiedene Momente eines und desselben geistigen Lebensactes sind, und haben dieses schon an einem andern Orte dargethan.

Um aber über das Wesen des Cartesianischen sogenannten Zweifels und seine gänzliche Verschiedenheit vom eigentlichen giftigen Scepticismus auf kurzem Wege ins Klare zu kommen, dürfen wir nur ins Auge fassen, daß und wie die Negation des Cartesius in ihr selbst sogleich zur Affirmation wird, und als solche sich eben als Ausgangspunkt der Speculation constituirt. Der Satz: „De nulla re possumus absolute esse certi, quamdiu nescimus nos existere," heißt doch wohl nichts Anderes als: „De nulla re possumus absolute esse non certi (incerti), — quum scimus nos existere," — und wo ist da eine Spur von Zweifel? — Fester Boden ist gewonnen: das Selbstbewußtseyn ist der sichere Ankergrund für alles Wissen; denn daß ich bin, ist mir gewiß: — „Cogito, ergo sum," das heißt: ich bin so gewiß, als ich denke; und ich weiß so gewiß, daß ich bin, als ich weiß, daß ich denke und dieses mein Wissen selbst — Denken ist; das Denken (Selbstbewußtseyn) des Geistes ist diesem das unzweifelhafte Zeugniß von Ihm selbst als Seyn, weil er selbst zweifelnd — denkt, also mit und in dem Zweifel selbst Sich zum Zeugniß für sein Seyn wird. — Wenn nun Cartesius den Grundsatz aufstellt: „Quidquid tam clare

ac distincte percipitur, quam Esse nostrum, verum est," so heißt das wohl nichts Anderes, als: Alles Wissen ist dem Geiste ein sicheres und gewisses Wissen, sobald es ist wie das Wissen desselben um Ihn selbst; — wo denn freilich die Frage entsteht: Wie das Wissen des Geistes um anderes Seyn wird und werden kann wie das Wissen desselben um sein eigenes? — bis zu welcher Frage aber Cartesius, leider, nicht vordrang, weil er, das aus und durch die Erscheinung (das Denken) gewonnene Seyn fallen lassend, in der Erscheinung (dem Denken) stecken blieb. Die Wissenschaft sucht zunächst den Grund aus seiner und für seine Offenbarung (die Erscheinungen); Cartesius hatte den Geist als den im Denken sich kund gebenden Grund des Denkens, und zwar im Gegensatze zu dem, durch die Materialität sich offenbarenden Naturgrunde, wirklich erfaßt, indem er das Selbstbewußtseyn als Anhaltspunkt für die Sicherheit und Gewißheit alles Wissens erkannte und bezeichnete: aber nun wäre es an dem gewesen, die Genesis des Selbstbewußtseyns selbst, d. h. den Grund desselben, oder das im Daseyn des Geistes sich offenbarende Seyn desselben selbst, ins Auge zu fassen und festzuhalten; statt Dessen aber blieb er im Denken, d. h. in der Erscheinung stehen, und unterließ sowohl für das Denken des Geistes, als für die Materialität der Natur den Grund im Seyn selbst, und hierdurch die Erkenntniß des Wesens und der Bedeutung des Dualismus im creatürlichen Seyn, — und aus ihm die Idee desselben zu suchen und zu gewinnen, und so das Wissen als Wissenschaft zu vollenden. Hätte er das Denken als bloße Erscheinung gründlich überwunden, d. h. hätte er sich in dem, aus dem „Cogito" mittelst des „ergo" gewonnenen „sum" gehörig festgestellt; so hätte er erkennen müssen: daß sein sogenanntes »klares und deutliches Vorstellen« der Dinge eben nichts Anderes ist, als das Zusammenfallen und Einsseyn des Wissens um dieselbe mit dem Selbst-

bewußtseyn des Geistes selbst, — und daß dieses nur dadurch möglich wird, daß jenes Wissen um das Andere ein constitutives Element des Selbstbewußtseyns des Geistes selbst bildet, d. h. daß letzterer sein eigenes Seyn nicht ohne und außer dem andern und fremden denken und erkennen kann, — d. h. daß das gewußte Andere und Fremde schon als Seyn ein constitutives Element in der göttlichen Idee vom Seyn des Geistes selbst bildet, diesem also ursprünglich oder organisch vereinet ist; dann aber hätte Cartesius auch Gott und Geist nicht unter einen und denselben Begriff gebracht, d. h. er wäre nicht unmittelbar hinter seinem, allen Pantheismus abthuenden Principe, sogleich in einen, für den fernern Gang der Philosophie sehr verhängnißvoll gewordenen Semipantheismus verfallen, sein System wäre mehr als ein bloßer Formalismus geworden, und wir — dürften nicht zwischen diesem seinem Systeme und dem Principe desselben unterscheiden.

Dieses Princip ist und bleibt ewig das Princip aller Wissenschaftlichkeit, der Lichtpunkt aller sicheren und gewissen Erkenntniß; und der Moment, wo es in und durch Cartesius zum Durchbruch kam, wo sich das Selbstbewußtseyn im Bewußtseyn der Menschheit feststellte, muß unter die bedeutungsvollsten in der Geschichte der Menschheit gerechnet, und als der Geburtstag einer neuen, — der letzten, — der wissenschaftlichen Zeit bezeichnet werden. Von nun an, wo die Möglichkeit der Philosophie sich dem Geiste als entschieden kund gab, war, bis zu ihrer Realisirung, an keine Ruhe zu denken, und es begann eine Bewegung und eine Arbeit, ein Suchen und Ringen der Geister im Menschengeschlechte, wie es seit Anbeginn nicht gewesen, es offenbarte sich eine Welt von Kräften, und in die Geschichte des Gedankens traten Erscheinungen ein, auf die Himmel und Hölle mit Bewunderung und Erstaunen blicken müssen, — und Das Alles nur, um das von Cartesius ausgesprochene Wort zu seiner Erfüllung und die Fülle seines Inhaltes zur vollen Ent-

wicklung zu bringen. Aber merkwürdig genug ist, daß die Nachfolger desselben ihn so wenig verbessert oder berichtigt haben! — Was sie Gutes und Rechtes geleistet, wurzelt in seinem Principe, seine Fehler aber wurden bei ihnen zu falschen Systemen, die als solche nur dann erst erkannt wurden, wenn sie sich in ihrem Widerspruche gegen das Christenthum vollendet, den pantheistischen Einschlag zur vollen Entwicklung gebracht hatten, — wo man denn wieder von vorn beginnen, d. h. für einen neuen Anfang bis zu dem Fundamente des Cartesius zurückkehren mußte. Eine solche Periode endete in Spinoza, und die letzte, von Kant angefangen, hat so eben in Hegel geendet. Die Behauptung unsers Gegners in der Sengler'schen Kirchenztg.: »Die Philosophie des Cartesius habe consequent den Spinozismus erzeugt,« ist vag; die Philosophie des Cartesius — ihrem Principe nach — ging unter im Spinozismus, indem dieser das Characteristicum des Cartesianismus: den Dualismus, dadurch, daß er Denken und Ausdehnung (Geist und Natur) als Attribute des Absoluten, und so dieses zur bloßen Indifferenz von jenen erklärte, aufhob, — aber eben dadurch ihn als das Princip der christlichen Philosophie characterisirte, indem in demselben Augenblicke, wo der wesentliche Unterschied von Geist und Natur sammt ihrer Synthese im creatürlichen Daseyn, verschwand, der Pantheismus in willkürlicher Vollendung dastand, allerdings, wie schon bemerkt, nach dem Vorspiele eines Semipantheismus, der schon bei Cartesius, aber unwillkürlich, sich eingeschlichen hatte.

Uibrigens wollen wir nur mit Einem Worte darauf aufmerksam machen, welch' ein Augenblick es war, wo der katholische Denker sein Cogito, ergo sum niederschrieb. Die Persönlichkeit und Ichheit, als sie im Fortgange der Weltgeschichte zur Hegemonie gelangt war, hatte sich bald in ethischer Verirrung verabsolutirt; die halbe Christenheit hatte die Repräsentation der Naturautorität Christi auf Erden factisch

abgethan, an der Stelle der kirchlichen Monarchie und Aristocratie eine kirchliche Democratie geltend gemacht, und so den ersten und schlimmsten Act der Revolution nach einem langen und blutigen Kampfe vollführt; der ungeheuerste Bruch war geschehen im Geschlechte, und wie in absolut = unversöhnlicher Entzweiung standen die geistesstolzen Liberalen und die den legitimen Naturautoritäten Getreuen einander gegenüber. Da war es, wo Cartesius durch den großen Act, in welchem er dem Ich gab, was des Ichs, — aber auch dem Nicht-Ich, was des Nicht-Ichs, und dadurch Gott, was Gottes war, den Crystallisationskern für die neue Gestaltung der Dinge in die gährende Masse senkte. Doch auch der Proceß einer Revolution, einmal eingeleitet, hat seine eigene Evolution, so, daß alle Gegenmittel wider denselben erst dann ihre volle Wirksamkeit gewinnen, wenn er in und mit sich selbst fertig, aus eigenen Mitteln sich nicht weiter zu behaupten vermag. Wir kennen den zweiten Act des großen Drama's, dessen erster sich mit dem Westphälischen Frieden schloß; der Knoten ist in diesem Augenblicke auf's Engste geschürzt, die Entscheidung nahe; aber falle sie wie sie wolle: — Hegel ist ein Opfer der Cholera gefallen, — und Cartesius steht in Mitte des deutschen — des auserwählten Volks und der königlichen Priesterschaft der Speculation, — in neuer, voller Verklärung da!

II.

Der Dualismus von Geist und Natur.

»Der Erbfeind aller Philosophie ist der Dualismus, — — welchen der Mensch eben sowohl beständig flieht, — denn die Vernunft strebt unablässig nach Einheit, — als er wie durch Zauber so an ihn gebannt sich fühlt, daß er nicht von ihm loskommen kann«, ist ein merkwürdiger Ausspruch C. Fr. Göschel's. *

Wer da weiß, wie die Philosophie seit Spinoza bei aller Anstrengung nicht aus dem Pantheismus hat herauskönnen, so zwar, daß man endlich dahin gekommen ist, lieber den frühern Abscheu vor dem alten Gräuel so viel als möglich in sich zu überwinden, zu dem bösen Spiele gute Miene zu machen, und im Dienste des Tyrannen dadurch für die eigene Ruhe und etwa auch für eigenen Ruhm und Vortheil zu sorgen, daß man die Herrschaft desselben für legitim erklärt und sich als tapfern Verfechter derselben darstellt und nach Kräften bewährt; — wer dieses weiß, und sich dabei erinnert, daß jener Ausspruch von einem der wärmsten und tüchtigsten Hegelianer kommt, der kann leicht auf den Gedanken gerathen, daß der Dualismus am Ende der Erbfeind alles — Pantheismus ist, und daß der Zauber, den er über den Geist ausübt, in nichts Anderm als in der Macht seiner Wahrheit liegt.

In der That gibt es in der ganzen Philosophie keine schwerer wiegende Frage, als die: Ob Geist und Natur wesentlich — substanziell — verschieden, d. h. ob sie zwei »Essentien,« —

* Der Monismus des Gedankens. Naumburg 1832. S. 7.

oder nur zwei Seynsweisen eines und desselben Wesens sind? und doch ist die allgemein anerkannte Contradiction zwischen Materialität und Spiritualität nie ein Gegenstand gründlicher Untersuchung geworden, um die Anerkenntniß auch zur Erkenntniß zu erheben, und Tourtual hat Recht, wenn er sagt: »Die totale Geschiedenheit der Materie und des Geistes als absolut heterogener Wesen, — ist bisher bloß auf Rechnung unseres Vernunftbedürfnisses: den Begriff der Causalität geltend zu machen, verworfen, und nicht einmal direct verworfen, sondern nur übergangen worden, ohne je von psychologischer Seite eine Widerlegung gefunden zu haben.« * Diese Leichtfertigkeit in Beziehung auf den Dualismus zwischen Geist und Natur hat über das Schicksal der Philosophie, in der neuern Zeit, entschieden, — und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie derselbe im großen Entwicklungsgange der letztern gehandhabt worden, und wie Gestalt und Gehalt des jedesmaligen Systems von der Rolle abhing, die jener Gegensatz, von welchem man in der That nie loskam, in demselben spielte.

In seiner Vollwichtigkeit und Entschiedenheit ward er von dem einzigen Cartesius erfaßt und ausgesprochen. Dieser sah in der Natur freilich nichts als Materie und äußere, mechanische Bewegung, so zwar, daß er sogar die Thiere für Automaten erklärte; aber dadurch, daß er die Materie als die Negation des Gedankens, und diesen als das große characteristische Urphänomen des Geistes erfaßte und festhielt, gewann er den entschiedenen substanziellen Dualismus von Geist und Natur, — obwohl in einer solchen Starrheit und Relationslosigkeit, daß der organische Wechselverkehr zwischen beiden im Menschen, von diesem seinem Standpunkte aus zur unauflöslichen Frage ward.

* Die Sinne des Menschen in den wechselseitigen Beziehungen ihres physischen und organischen Lebens. Von Dr. C. Th. Tourtual. Münster 1827. Vorrede S. IX.

Spinoza machte den wunderlichen, zur Lösung dieser Frage von Cartesius, Geulinx und Malebranche erdachten Hypothesen dadurch ein Ende, daß er diesen Gegensatz als einen wesentlichen aufhob, Natur und Geist für Attribute einer und derselben göttlichen Substanz erklärte, und Denken und Ausdehnung zu zwei verschiedenen Daseynsweisen desselben Grundes stempelte. Aber zur eclatanten Thatsache ward es, daß er den substanziellen Unterschied zwischen Geist und Natur nur dadurch aufzuheben vermochte, daß er den substanziellen Unterschied zwischen Gott und Creatur aufhob, und daß mit der Vernichtung des letztern nothwendig auch ersterer unterging.

Wenn im Spinozismus, obschon er die »Entwicklung zur Vernünftigkeit in der Körperlichkeit,« — also den Menschen — als den End- und Zielpunkt aller lebendigen Entwicklung der Einen göttlichen Substanz betrachtete, dennoch die Ausdehnung oder Materialität ohne rechte Bedeutung blieb, so gelangte dieselbe von einer andern Seite her durch den von Baco eingeleiteten Empirismus zu einer solchen Autorität und Herrschaft in der Philosophie, daß Thomas Hobbes, ein Zeitgenosse Spinoza's, nicht nur alle Lebenserscheinungen der Natur, sondern auch des Geistes als Resultate der Bewegungen der todten Materie darstellte, und nicht nur, wie Cartes, die Seelenthätigkeiten der Thiere, sondern auch das Denken und Wollen des Geistes auf eine allgemeine Mechanik als ihren Grund reducirte; — welche finstere und barocke Ansicht (durch den geringen Einschlag eines idealen Moments hin und wieder nur wenig gelichtet) eine Epoche in der europäischen Culturgeschichte bildet, die sich, wie in einer Anwandlung von Ironie über sich selbst, den Namen der Aufklärungsepoche beilegte.

Ein solcher schwerer und finsterer Realismus, der die eigentliche Negation alles Denkens bildet, mußte auf dem geweiheten

Boden der Speculation, in Deutschland, bald seinen Gegensatz hervorrufen; er erschien in Leibnitzens Idealismus, der, in realistisch-atomistischer Anschauungsweise (und in dieser Beziehung ein Kind seiner Zeit) einen absoluten Spiritualismus, oder vielmehr Substanzialismus, darstellt, in welchem der Pantheismus in einer ganz eigenthümlichen, und allerdings so edlen Gestalt erscheint, daß ihm wohl nur der neueste — der Hegel'sche — in dieser Beziehung an die Seite gestellt werden kann. Leibnitz faßte nämlich, nachdem der Materialismus die Naturseite des Cartesianischen Dualismus verabsolutirt hatte, die andere — die geistig-göttliche auf, und bildete den, von Cartesius durch seine bewußtlose Identification von Gott und Geist ohnehin schon begründeten, Halbpantheismus vollends durch, indem er, um dem Geiste und der Natur die im Spinozismus untergegangene Substanzialität wieder zu vindiciren, die Welt aus absolut-einfachen, substanziellen Atomen, den sogenannten Monaden, entstehen und bestehen läßt, die aber aus der absolut-einfachen göttlichen Ursubstanz und Monade urspringend und hervorgehend, Eines Wesens sind mit dieser. Obschon Leibnitz den Geist für die einzige bewußte und vernünftige geschöpfliche Monade erklärte, so waren ihm doch auch die bewußtlosen Monaden der Natur lebendige, active Grundwesen, weil wirkliche Substanzen, so daß es nach ihm kein sogenannt Todtes oder rein Materielles in der Natur geben konnte und er, auf seinem Standpunkte, in Beziehung auf die Construction der unorganischen Körper freilich in Verlegenheit kommen mußte, — was denn wohl der Grund seyn mag, warum er letztere fallen ließ, und sich auf die Erklärung organischer Körper beschränkte, die aber auch, — eben weil er mit und durch dieselbe die Materie nicht begriff, — ungenügend genug ausfallen mußte.

Nach diesen Verirrungen in die handgreiflichen Finsternisse eines absoluten Materialismus und in die blendenden Ful-

gurationen eines absoluten Spiritualismus kehrte die Philosophie in Kant auf den Cartesischen Standpunkt zurück: die Möglichkeit einer gewissen und sichern Erkenntniß und die Gesetze und Gränzen derselben sahen sich von Neuem in Frage gestellt. Daß Kant dem sceptischen Sinnlichkeitssysteme Hume's die Huldigung versagte, rechnen wir ihm als Deutschen nicht so hoch an; aber daß er sich über Alles, was in der Philosophie bisher gedacht und gelehrt, so frei erheben, und die große Untersuchung als eine ganz neue — rein von vorn beginnen konnte, zeigt von der Kraft und Genialität seines Geistes.

Auch er ging vom Ich aus; aber statt das Selbstbewußtseyn und seine Momente als gegebene Thatsachen ins Auge zu fassen und durch die Reconstruction und Explication derselben das höhere Wissen selbst zu Stande zu bringen, unternahm er eine Kritik einer sogenannten »reinen Vernunft« als Erkenntnißvermögens, um auf diese Weise zur Erkenntniß des Wesens und der Bedingung einer sichern und gewissen Erkenntniß zu gelangen; welche Kritik aber ihrem positiven Character nach nichts Anderes war, als eine Verabsolutirung des logischen Urtheils nach seinen beiden Elementen: der Materie und der Form, welche letztere er dem Geiste als Subjecte, so wie die erstere der Natur als Objecte vindicirte. Man sieht also wie Geist und Natur einander abermal in ihrer Verschiedenheit und Geschiedenheit gegenübertraten, ihren Dualismus dem Denkgeiste als Aufgabe vorlegend; aber Kant's Absicht ging nicht dahin, ein wirkliches Wissen zu Stande zu bringen, sondern nur die Bedingungen und Gesetze der Sicherheit und Gewißheit im Wissen zu eruiren, und die Frage nach dem Wie der Verbindung von Subject und Object zu und in der Erkenntniß glaubte Kant mit einem ursprünglichen, transcendentalen Synthetismus, also mit einer Art von Harmonia praestabilita abfertigen zu können.

Da das logische Urtheil dem formalen Naturle-

ben angehört, und den (uneigentlichen) Gedanken der Natur bildet, so fällt in die Augen, daß auch Kant im Hauptirrthume aller Speculation haftete, indem er Naturleben für Geistesleben nahm, sein Idealismus mithin auf ganz falschem Grund und Boden lebte und webte, und seine Kritik ganz ihres Zieles verfehlte, ohne dessen inne zu werden. Indem aber die Natur nur ein Wissen um die Erscheinungen (nicht um den Grund der Erscheinungen) zu Stande bringt, so war es ein ganz consequentes Ergebniß des Kantischen Standpunktes, daß er alles »Wesen« für unzugänglich dem Wissen, und alle Erkenntniß des »Dinges an sich« als beschränkt auf die Kenntniß der Erscheinungen desselben im Subjecte, erklärte. Nach Kant gab es mithin weder eine Wissenschaft des Geistes, sondern eine empirische Psychologie, — noch eine Wissenschaft der Natur, sondern nur eine Kenntniß ihrer sogenannten Gesetze und Kräfte, und der Verhältnisse ihrer Erscheinungen zu einander, — ihrer Zweckmäßigkeit und Schönheit (Teleologie und Aesthetik); aber eben so wenig und eben deßhalb gab es nach ihm auch kein Wissen von Gott, so daß selbst der Kriticismus mit seinem Nichtwissen zum Zeugniß wird für die Natur des Selbstbewußtseyns des Geistes und den sich in demselben offenbarenden organischen Zusammenhang alles Seyns.

Hatte Kant in dem Versuche: durch eine Kritik des Erkenntnißvermögens zur gewissen und sichern Erkenntniß der Gewißheit und Sicherheit aller Erkenntniß zu gelangen, die Subjectivität bis dahin verabsolutirt, daß das Object den Proceß der Wissensbildung nur anregte, dieser selbst aber im Subjecte durch eine eigenthümliche, so zu sagen geistige Maschinerie vollzogen wurde, und hatte er dabei alle Frage nach dem Grundverhältnisse von Subject und Object durch seine transcendentale Synthese wie abgewiesen und abgethan: so schlug in Fichte dadurch, daß er den starren transcendentalen Synthetismus flüssig zu machen, und die Einheit zwischen Sub-

ject und Object in der Erkenntniß wirklich zu begreifen und nachzuweisen unternahm, der mehr negative Kriticismus allerdings wieder in eine positive Wissenslehre um, d. h. es schoben sich die Grundfragen nach dem Verhältnisse der beiden Elemente alles relativen Seyns und Wissens zu Sich selbst und zu Gott, der Philosophie unvermerkt wieder unter, und machten sich nach Gebühr wieder geltend. Allein indem Fichte in seiner Antwort auf diese Fragen einerseits den subjectiven Idealismus Kants, andererseits das Gesetz der Causalität seiner ganz vulgären Bedeutung nach festhielt, vollendete derselbe den Kantischen Subjectivismus in der Weise, daß er die Anregung zur Wissensbildung, die Kant vom Objecte ausgehen ließ, als Selbstbestimmung des absoluten Ichs zum relativen, d. h. zum Nichtich, und somit das Nichtich als das Ich in seiner Bestimmtheit, Bedingtheit und Beschränktheit auffaßte. War also bei Kant das Subject die Form des Objects, so ward, umgekehrt, bei Fichte das Object die Form des Subjects. Wie bei Kant, indem er seinen Idealismus wider Wissen und Willen auf den Boden der Natur hinübertrug, in der Verabsolutirung des Naturbewußtseyns (des in der Erscheinung aufgehenden Wissens) das eigentliche Geistesleben (das wirkliche Wissen, als Wissen um das wirkliche Seyn) unterging: so verschlang die Fichte'sche Verabsolutirung des Geisteslebens alle selbstige Realität der Außenwelt, und das Wort: Naturwissenschaft hatte in der »Wissenschaftslehre« keinen Sinn.

So war denn das eigentliche Seiten- und Gegenstück zum englischen und französischen Materialismus erschienen: der Dualismus verschwindet durch die Verabsolutirung des andern Factors desselben: des Geistes als Subjects des Wissens, — und Fichte kann, gleich einem Encyclopädisten, des Atheismus beschuldigt werden! —

Im transcendentalen Idealismus, in welchem die Wissenschaft als solche sich selbst überbot und somit verflüchtigte, — und

der nur auf deutschem Boden möglich war, — hatte sich also abermals ein Hauptmoment im Kreise der großen Aberration, den die Philosophie seit Baco und Cartesius zu durchlaufen hatte, erfüllt; müssen wir noch besonders darauf hinweisen, welche Anhalts- und Ausgangspunkte sich dem Denkgeiste in seinen pantheistischen Bestrebungen zur Vollendung der Wissenschaft noch darboten? — Nachdem der Materialismus der Natur als Basis für die Weltanschauung abgethan, blieb noch — die geistige Seite dieser selben Natur. Abgesehen davon, daß keine Einseitigkeit des zweiseitigen Lebens der Menschheit, also auch nicht der subjective Idealismus des Denklebens, sich auf die Dauer geltend machen kann, so hatte seit Baco das Experiment auch dort, wo man die Natur sonst stumm geglaubt, ihr manche wunderliche Laute abzulocken gelernt und wußte den starren und todt scheinenden Leichnam zu Bewegungen zu sollicitiren, die »die Kraft der Natursubstanz, wenn auch nur als ein tief verschlossenes Feuer ahnen ließen.« Es war unmöglich, daß der Geist in dem Absolutismus, zu welchem ihn Fichte verholfen, jene Befriedigung gefunden hätte, daß er eine Welt, der er mehr als ein Jahrhundert hindurch die liebevollste Aufmerksamkeit gewidmet, und die ihm schon zu viel Vertraulichkeit bewiesen, — schon zu viel von dem großen Geheimniß ihres Lebens, wenn auch nur wie spielend, in Räthseln, mitgetheilt, nun auf einmal als ein bloßes Schemen im Denkprocesse wegwerfen sollte. Ja — die Natur ist nicht bloß Materie; in und aus ihrer Dunkelheit und Schwere steigt ein wunderliches Licht empor (das für die Speculation freilich ein recht neckendes Irrlicht geworden ist): — sie tritt uns auch als ein Lebendiges, und d. h. in der That: als Geist, — wenn auch nicht als vollkommener, doch etwa als werdender Geist, entgegen, so zwar, daß ihr wenigstens ein Analogon des Gedankens, eine Art von Bewußtseyn nicht abgesprochen werden kann. Wenn also auch »das Dunkelste aller Dinge« (wie Schelling

sich ausdrückt), »ja das Dunkel selbst nach Einigen: die Materie,« sich noch so sehr als Contradiction der wahrhaft geistigen Lichtbildung (des eigentlichen Gedankens) geltend zu machen, und zwischen ihrem eigenen Principe (der Natur), und dem des vollkommenen Selbstbewußtseyns (dem Geiste) einen finstern Abgrund oder eine undurchdringliche und unübersteigliche Scheidewand oder Feuermauer zu bilden scheint: so ladet uns diese andere — halbgeistige Seite der Natur doch auch ein, Das, was wir eigentlich Geist nennen, als Eins mit der Natur, etwa als Vollendung derselben, und das, als Gedanke sich offenbarende Selbstbewußtseyn desselben als die höchste Blühte der letztern zu betrachten.

Unter diesen Umständen konnte es wohl nicht lange dauern, daß das, von der Philosophie als »Wissenschaftslehre« der Autorität der Natur angethane Unrecht wieder gut gemacht wurde. Es geschah in reichlichem Maaße. Sie gewann in Schellings poetisch-speculativem Genius einen liebetrunkenen Verfechter ihrer Rechte. Er war es, der die Natur wieder als Wirkliches und Selbstiges der Philosophie zur Aufgabe machte, der das Nicht-Ich, zwar aus und mit dem Ich, aber als »ein Außer uns« und als »ein in und durch Sich selbst Thätiges« gewonnen und begriffen sehen wollte. Zu diesem Behufe nun nahm er die Transcendentalphilosophie beim Wort: »Das Ich ist gleich einer absoluten Thätigkeit, — und bestimmt, insofern es ein Ich ist, Sich selbst, und wird erst durch die Selbstbestimmung bestimmt.« Das, wodurch es bestimmt wird, ist also sein eigenes Product.

Das Ich aber, insofern es sich zur Selbstbestimmung bestimmt hat, ist Intelligenz, — aber insofern es sich zum Bestimmtwerden bestimmt, setzt es Etwas als nicht in Sich, d. h. als außer Sich; und da das Ich ursprünglich nur Thätigkeit ist, kann dieses Etwas wiederum nur Thätigkeit seyn; und da die Thätigkeit sich nur als Wirksamkeit offenbart, muß es

die Thätigkeit als auf sich einwirkend setzen. In der Intelligenz kommen also zwei Reihen vor: eine bestimmende — ideelle, und eine wirkende — reelle. Da aber die Thätigkeit nur wirkt, insofern sie vom Ich (der absoluten Thätigkeit) zum Wirken bestimmt wird, so ist die wirkende oder reelle Reihe nur ein Ausdruck der bestimmenden oder ideellen, und mit dieser eine und dieselbe.* —

Es ist merkwürdig genug, wie Schelling, um seine Natur zur Ehre der Wirklichkeit und Selbstständigkeit zu bringen, zwar mit der alten Verabsolutirung des Ichs beginnt, wie aber diese Verabsolutirung unvermerkt in die der Natur, — die Wissenschaft des Wissens in Naturphilosophie umschlägt, so daß das Ich sich durch die Natur und in ihr zum Bewußtseyn emporringen muß, und sie selbst als eine Intelligenz erscheint, die sich erst im Selbstbewußtseyn als eine solche erkennt. Und so sehen wir denn auch hier, (wie wir es im Uebergange des Kantischen Kriticismus in die Fichtesche Wissenschaftslehre sahen), daß in der Identitätslehre, als solcher, immer der jedesmal festgehaltene Eine Factor des wesentlichen Dualismus den andern nothwendig absorbirt, und daß im Wechsel der Herrschaft der Factoren das Eine System immer die Negation des andern darstellt, — wie es eben seyn muß, wenn Geist und Natur in ihrem Wesen gegensätzlich verschieden sind.

Mit jener ersten Verabsolutirung und nachfolgenden Naturalisirung des Ich stand der große Mißgriff in Verbindung, daß dem phantasiereichen Denker das Sich-selbst-Wissen des Geistes als ein inneres Schauen galt (wie es denn von jeher, selbst in der Scholastik, naturalistisch so aufgefaßt worden war), — wodurch das Erfassen und Erkennen des Nicht-Ichs aus und mit dem Ich ein Schauen desselben mit und in

* S. Zeitschrift für speculative Physik. Herausgegeben von Schelling I. Bd. 1. Hft. 1800.

dem Ich, — und mithin auch des Ichs mit und in dem Nicht-Ich, — werden, und Beide als mit einander und in einander und durch einander und Eines das Andere seyend erscheinen mußten. In dieser Weise gewann Schelling in intellectueller Anschauung eine absolute Identität alles Seyns, d. h. ein in ihm selbst identisches Absolute, das als Unendliches im Streben nach Selbstbewußtseyn (in einem »ewigen und unendlichen Sich-selber-Wollen«) Sich selbst zur Intelligenz und Substanz (zum Erkennen und Seyn) differenzirend, alles Endliche als Momente der Durchführung dieses Strebens setzt, so daß der Gegensatz von Ideellem und Reałem, und alle diesen Gegensatz repräsentirenden Dinge in dem absoluten Urgrunde eben so ihren Ursprung als ihre Auflösung und Einheit finden, und Gott und die Welt, und in letzterer: Natur und Geist, eben so identisch als verschieden, in ihrer Identität als Gott, und in ihrer Verschiedenheit und Besonderheit als Welt gedacht werden müssen. Der Geist ist die unsichtbare Natur, und die Natur der sichtbare Geist.

So wenig nun hier die Materialität der Natur in der Betrachtung als ein bestimmtes — und somit die Betrachtung bestimmendes Moment hervortritt, sondern in gleichfertiger Genialität einmal richtig genug »die unbekannte Wurzel« genannt wird, »aus deren Erhebung alle Bildungen und Erscheinungen der Natur hervorgehen,« das andere Mal: »ein Inbegriff der die unendliche Wesenheit ausdrückenden Attribute:« so heißt doch auch der Mechanismus (= das Gesetz der Causalität der Natur als eines Sich selbst Aeußerlichen, d. h. der Natur in ihrer reinen Materialität) bei Schelling »das Negative des Organismus als des Positiven« — also Setzenden = Sich selbst Bejahenden = Lebenden = Selbstbewußten = Geistigen, so daß auch hier die Materialität unbemerkt als der Gegensatz des Gedankens sich geltend macht. Und wenn der Schöpfer der Naturphilosophie die

Materie als den »verloschenen Geist« bezeichnet, so fragen wir: ob dieses »erloschen« etwas Anderes ausdrückt, als die Negation der Geistigkeit, — und da in der Natur eine Negation immer eine relative Position bildet, — den realen Gegensatz zu letzterer? —

Was war dem Denkgeiste in seinem idealistisch-pantheistischen Bestrebungen nach absoluter Erkenntniß noch für ein letzter Versuch möglich, als er gewahr ward, daß auch die Naturphilosophie ihn nicht zum Ziele führe? — Kein anderer, als der: den Geist in der Natur und die Natur im Geiste zu verabsolutiren, d. h. allem besondern Daseyn einen allgemeinen Geist oder den Geist als Allgemeines zum Grunde zu legen. Insofern die Natur eine Negation des Geistes darstellt, eine durchaus nicht zu lösende Aufgabe; insofern sie selbst aber geistig ist, bietet sie eine Seite dar, wo der Geist an die Natur angeknüpft und Beide als ein Continuum angesehen werden können. Hegels unvergleichlicher Genius hat das bewundernswürdige Kunstwerk vollbracht, und im Letzten und Schwersten das Höchste und Vollendetste geleistet.

Er nahm für die Philosophie nicht bloß den rechten Standpunkt — im Selbstbewußtseyn, sondern erfaßte dieses auch in seiner Einheit mit dem Seyn selbst: — den Gedanken als immanente Selbstoffenbarung des letztern.

Allein, Grund und Wesen einer immanenten Selbstoffenbarung verkennend, erfaßte er das Selbstbewußtseyn nicht als Wissen des Geistes von Sich (Seinem Ich) als wirklich-selbstigem und selbstig-wirklichem Grunde von und in seinen Offenbarungen, d. h. er erfaßte das Seyn des Geistes nicht als Persönlichkeit, sondern als Individualität oder Besonderheit, mithin als bloße Erscheinung und Offenbarung eines allgemeinen Seyns: und so geschah es,

daß er — mitten im Hafen Schiffbruch litt, indem er das Leben der Natur eben so in den Geist, als das Wesen des Geistes in die Natur übertrug. In demselben Augenblicke, wo er den Gedanken als immanente Selbstoffenbarung des Geistes erkannte, verkannte er ihn in seinem Wesen als Idee, d. h. in seinem Gegensatze zum Begriffe, der nur im Naturleben zu Hause und die Offenbarung dieses letztern selbst ist; er verfiel in jenen alten Grundirrthum der Philosophie, vermöge welches diese sich als höchste Aufgabe stellt: das Allgemeine in und aus dem Besondern zu gewinnen, d. h. er erfaßte den Geistesgedanken als Begriff (wie Kant ihn als Urtheil aufgefaßt hatte), und konnte somit im Geiste selbst nichts Anderes als eine bestimmte Offenbarung und offenbarende Bestimmtheit eines absoluten allgemeinen Begriffs (= absoluten Geist = Gott) erblicken. Hätte Hegel das Wesen der Freiheit und Persönlichkeit, und Beide als das Wesen des geistigen Seyns erkannt, so wäre es ihm unmöglich gewesen, den Sich selbst wissenden Geist, d. h. eben: eine in ihr selbst vollendete Ichheit und Persönlichkeit, als theilweise Manifestation eines allgemeinen Geistes, und eben so wie die Natur, als einen theilweisen in seiner weitern Fortbewegung zur absoluten Einheit mit Sich selbst zu überwindenden Widerspruch dieses allgemeinen Geistes zu betrachten und zu behandeln.

Nach Hegel ist die Natur der absolute Geist oder Gedanke selbst, aber im Momente der Selbstnegation Seiner selbst auf dem Wege seiner dialectischen Selbstentwicklung zur vollendeten Identität des Denkens und Seyns in Ihm selbst. Folglich (weil als Negation des Gedankens oder als Nichtgeist) ist die Natur nur in ihrer abstracten Materialität = Natur, und das in der Materialität sich regende und aus ihr sich erhebende Leben ist der wiedererwachende, aus seiner absoluten Selbstverläugnung zur Selbstbejahung zurückkehrende

oder zu Sich kommende Geist. Dadurch, daß der absolute Gedanke (hier = Begriff) als in der Natur im Widerspruche mit Sich selbst, diesen Widerspruch zu überwinden, d. h. Sich selbst als Gedanke oder Geist wieder zu gewinnen sucht, ergibt sich der Geist im Menschen, als zweites Moment im großen Gange der göttlichen Selbstbewußtseynsentwicklung, als Moment des Für-Sich-seyns oder des subjectiven Begriffs des Seyns, da die Natur das Moment des An-Sich-seyns oder des objectiven Begriffs desselben darstellt. Aber erst nachdem auch dieses Für-Sich-seyn überwunden und abgethan, somit die Darstellung der relativen Differenz von Denken und Seyn in der absoluten Idee, durchgeführt, gelangt letztere zur Darstellung Ihrer selbst in ihrer Absolutheit, d. h. als absoluter Identität von Denken und Seyn.

Man sieht, daß sich der Gegensatz von Natur und Geist bei Hegel mit einer solchen Schärfe herausstellt, wie man sie im Pantheismus kaum für möglich hätte halten sollen, — ein Beweis, wie tief sein System dadurch, daß es das Selbstbewußtseyn, und zwar als immanente Selbstoffenbarung des Seyns, und das Naturleben in seiner eigentlichen Grundform: als Begriffsleben (dasselbe freilich verabsolutirend, d. h. auf Geist und Gott übertragend) festhält, zum wirklichen Wesen der Dinge vordringt. Hätte er erkannt, daß, wenn die Materialität wirklich die wesentliche Offenbarung eines Seyns ist, dieses selbe Seyn nun und nimmer zum einfachen Ichgedanken zu gelangen vermag, und daß mithin ein Seyn, das die Vollendung Seiner zur Persönlichkeit vor und in ihm selber durch den Gedanken »Ich« bezeugt und bewährt, wesentlich ein anderes seyn muß als dasjenige, welches sich eben in und durch die Materialität als Ich (Geist) negirt oder als Nichtich affirmirt: wahrlich, nicht die »Wissenschaft der Idee,« sondern die »Idee der Wissenschaft« sähen wir wohl durch Hegel realisirt.

Und hiermit waren denn wirklich alle Factoren des Selbstbewußtseyns, d. h. alle Grundideen, die, als natürliche Ergebnisse der vollführten unwillkürlichen Selbstverinnerung des Geistes, sein Wissen um Sich selbst constituiren, und die somit für den Versuch einer willkürlichen, wissenschaftlichen, Reconstruction dieses seines Wissens als Ausgangspunkt und Basis erfaßt und festgehalten werden konnten, erschöpft. Jene Factoren und Grundideen sind nämlich keine andern, als: Substanz — Geist — Natur — Gott. Spinoza, der aus dem alten Bunde hinausgestoßen und dem neuen nicht angehörend, der Erste mit eben so viel Muth als Entschiedenheit dem Heidenthum in der Wissenschaft die Bahn brach, verabsolutirte die Idee der Substanz; — Hobbes und Consorten die Natur von Seite ihrer Materialität; — der christliche Leibnitz, kann man sagen, verabsolutirte Gott; — den von Kant eingeleiteten Spiritualismus vollendete Fichte dadurch, daß er den Geist als das Eine Princip alles Seyns und aller Erkenntniß aufstellte; Schelling verabsolutirte die Natur nach ihrer geistigen Seite, und endlich führte Hegel den kühnen Versuch eines Absolutismus des Geistes seinem Wesen, und der Natur ihrer Form nach, durch.

Aus diesen kurzen Andeutungen über den Gang der Speculation seit Cartesius geht offenbar genug hervor: daß die Natur in ihrer Materialität einen unüberwindlichen Gegensatz zum Geiste als Principe des Gedankens bildet. Sobald die Materialität der Natur verabsolutirt wird, ergibt sich entweder, wie bei Cartesius, ein starrer, unversöhnlicher Dualismus zwischen Natur und Geist, oder Geist und geistiges Leben sind, wie im englischen und französischen Materialismus, gänzlich negirt, und man verfällt in einen allgemeinen Mechanismus, den schon der gesunde Menschenverstand anzuerkennen sich weigert, und der natürlich in sich selbst die bare Negation der Wissenschaft, eben weil die des Gedankens, bildet. Von der

andern Seite aber sehen wir, daß der Absolutismus des Geistes oder des geistigen Lebens der Natur nur in der Weise durchgesetzt werden kann, daß man die Materialität der letztern wie für das Denken nicht vorhanden betrachtet, mit den Worten »Dunkelheit und Schwere« bloß poetisirend, den eigentlichen tiefern Sinn derselben unerhoben läßt, und die Materie höchstens als ein retardirendes Gewicht oder als Ballast für die ethischen und theoretischen Luft- und Himmelfahrten des endlichen Geistes ansieht.

Man sieht aber auch, von welcher Wichtigkeit es ist, dieses gegensätzliche Verhältniß endlich einmal für die wissenschaftliche Untersuchung zu fixiren, und die idealistische Richtung der Philosophie nicht mehr in der Weise durchzusetzen, daß man die Felsen der Natur entweder gewaltsam durchgräbt, so, daß sie für den Denkgeist wie gar nicht mehr vorhanden sind, oder daß die Speculation sie in ihre englischen Anlagen mit hineinzieht und allenfalls zur Bildung grotesker Partien benützt. Die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie nämlich ist das Verhältniß Gottes zur Welt; dieses aber gestaltet sich in dem Wechsel der Systeme, wie wir gesehen, immer nach der Art und Weise, wie das Verhältniß der beiden Factoren des creatürlichen Seyns, Geist und Natur, zu einander aufgefaßt wird, so daß in demselben Augenblicke, wo z. B. der Eine durch den Andern absorbirt wird, — wo der Geist im Materialismus, oder die Natur im absoluten Spiritualismus untergeht, — auch die Idee: »Gott« verschwindet und der Atheismus erscheint; da hingegen die Identitätssysteme, die auf der Analogie des Geistes und der geistigen Seite der Natur beruhen, und in denen die Materialität der letztern nicht weiter in Betracht kommt, also der Gegensatz zwischen Beiden als nicht-wesentlich angesehen, sondern Geist und Natur in ihrem Wesen identificirt werden: als Pantheismus erscheinen. Dort, wo der Eine Factor (Geist oder Natur) in seinem Gegensatze

zu dem Andern diesen ganz aufhebt, verliert der Denkgeist auch den dritten Factor: Gott; — hier, wo Natur und Geist in ihrer wesentlichen Analogie zu Eins verschmelzen, nehmen sie auch die Gottheit in sich auf: das All ist Gott und Gott das All. Hegels System, das Geist und Natur eben so in ihrer alten Identität als in ihrer noch ältern Gegensätzlichkeit zu bewahren weiß, nennt Kreutzhage treffend genug »superlativen Monotheismus, der dennoch Pantheismus ist.«

Ist der Gedanke, als Urphänomen des Geistes, wesentliche Offenbarung, — also Offenbarung des Wesens des Geistes, so ist auch nothwendig die Materialität, als Urphänomen der Natur, wesentliche Offenbarung, d. h. Offenbarung des Wesens der letztern; und wenn die Materialität in und durch Sich die absolute Negation des Gedankens darstellt, so spricht sich eben in ihr und durch sie das Wesen der Natur als Negation, d. h. als Gegensatz des Wesens des Geistes aus und sie muß in demselben Augenblicke, wo sie — Sich selbst affimirend, d. h. lebendig, in das Leben des Geistes eingreift, oder in sein Bewußtseyn eingeht, Sich vor ihm als seine Negation, d. h. als substanziellen Gegensatz, oder als eine von ihm verschiedene Substanz affirmiren und kundgeben. Allein in demselben Augenblicke, wo der lebendige Wechselverkehr zwischen Natur und Geist beginnt, wo erstere in den Denkproceß des Geistes verschlungen wird, und dieser zu der allereinfachsten — zur ursprünglichen und unbewußten Wahrnehmung der Natur und ihrer wesenhaften Gegensätzlichkeit zu ihm gelangt, ist diesem auch die Möglichkeit gegeben und die Bahn eröffnet, die Natur in dieser ihrer substanziellen Verschiedenheit aus dem Grunde zu begreifen und zu verstehen, sich das Wie und Warum ihres Gegensatzes zu ihm, dem Geiste, zum Bewußtseyn

zu bringen, die Idee desselben zu gewinnen. Denn was im organischen Processe des Selbstbewußtseyns des Menschen einen constitutiven Factor bildet, kann in der wissenschaftlichen Reconstruction desselben Processes nicht als caput mortuum am Boden liegen bleiben, sondern muß im Lichte der geistigen Selbsterkenntniß auch seine Verklärung finden, so wie jene nur mit und in dieser möglich ist.

Allerdings ist mithin »die Materie, massiv und undurchdringlich wie sie ist, ein ganz besonderer Stein des Anstoßes, an welchem das Denken zurückprallt und zu scheitern droht, so daß es unversehens selbst mit dem Materialismus behaftet wird, und so lange behaftet bleibt, — bis das Undurchdringliche der Materie durchdrungen und überwunden wird.« So wie es gewiß ist, »daß zur Befreiung des Geistes von dem Materialismus nichts so sehr erfordert wird, als die Einsicht in die eigentliche Bewandtniß um die Materie, und daß diese selbst wieder das Eindringen in das Undurchdringliche vorauszusetzen scheint.« * Allein wenn »letzteres auch nicht auf Haller'sche Weise von Außen realistisch geschehen kann,« warum soll es nicht idealistisch, von dem Subjecte als solchem aus, bewerkstelligt werden können? — Diese Möglichkeit läugnen kann nur Derjenige, der da meint: »die Verbindung der Zwei im Dualismus sey und bleibe immer unbegreiflich.« Und warum unbegreiflich? — Weil dieselben Zwei nur aus »einem Dritten als dem Concreten,« — »aus Einem Allgemeinen begriffen werden müßten,« was eben der Dualismus unmöglich mache. Als ob es so ausgemacht wäre, daß es gar kein anderes Begreifen gebe, als das in der Form des Naturbewußtseyns: im Begriffe, — das Begreifen des Besondern aus dem Allgemeinen! Wie — wenn dieses nicht einmal ein rechtes Begreifen,

* S. Göschel a. a. O. S. 51.

d. h. ein in und aus dem Grunde Erkennen, wäre? — wenn auch der Fall eintreten könnte, daß es grade ein bestimmendes Moment in der Erkenntniß eines bestimmten Objects wäre, daß es nicht als die Besonderung eines Allgemeinen, sondern als selbstig-Wirkliches und wirklich-Selbstiges, als An-Sich und Für-Sich, müßte aufgefaßt werden? — Freilich macht der Dualismus das Begreifen von Natur und Geist aus Einem Allgemeinen und Concreten unmöglich: aber macht er damit alles Erkennen der Zwei und ihrer wechselseitigen Verhältnisse unmöglich? — Wenn der Geist als Subject in einer ideellen, d. h. ursprünglichen und organischen Relation zur Natur als Objecte steht, so daß die letztere eben so in die Subjectivität des erkennenden Geistes, als dieser in die Objectivität der zu erkennenden Natur verschlungen ist: muß dann nicht die Selbstkenntniß des Geistes, nothwendig transcendirend, in Naturerkenntniß überschlagen, damit diese in organischer Reciprocität fördernd auf jene zurückwirke? — Wir halten übrigens die »Befreiung des Geistes vom Materialismus« wirklich nur im Dualismus, d. h. nur dann für vollkommen entschieden, wenn der Geist als eigene Substanz, — als substanziell verschieden von der Natur, erkannt und anerkannt ist, — denn nur in dieser wesenhaften Verschiedenheit kann ihn die Materialität nun und nimmer berühren. Letzteres ist aber gewiß und wahrhaftig nicht der Fall, wenn »das Denken die Materie (als äußerliche abstracte Bestimmtheit) als immanente Bestimmung an ihm (dem Denken) selbst auffaßt,« oder wenn die Natur (nach Hegel = Materie, weil = die absolute Idee in ihrer Selbstentäußerung) nichts Anderes ist, als »die Negation des (absoluten) Gedankens, welche Negation dieser selbst an Sich hat!« — —

Wie der Gedanke »Ich« der eigentliche und Urgedanke im Geiste ist, mit welchem die Möglichkeit und rücksichtlich Nothwendigkeit jedes andern Gedankens (oder des Gedachtwerden

eines jeden Andern) im Geiste gegeben ist, so ist es die höhere, wissenschaftliche Verständigung des Geistes über sein Ich (Sich) selbst, welche die höhere wissenschaftliche Erkenntniß des Nicht-Ichs vermittelt. Indem der Geist zum Bewußtseyn darüber gelangt: Wie und warum Er selbst zur Ichheit und Persönlichkeit und ihrem formellen Ausdrucke: zum Gedanken (Ich) gelangt: so weiß er auch: Wie und warum die Natur nicht zur Ichheit und Persönlichkeit und nicht zum Gedanken, oder (da die Natur in ihr selbst — als Substanz — eine Position ist, und jede negative Bestimmtheit derselben mithin nur in Beziehung auf den Geist eine negative seyn kann, in und an ihr selbst aber zugleich als eine Position erscheinen muß): Wie und warum die Natur zur Nicht-Ichheit und Nicht-Persönlichkeit und ihrer realen Darstellung: zur Materialität gelangt.

Der Geist aber spricht sich anerkanntermaßen in dem Gedanken »Ich« (Gedanke per eminentiam) in Ihm und vor Ihm selbst aus und bezeugt sich als ein »Seyn an Sich und für Sich,« d. h. als vollkommen selbstige Wirklichkeit und wirkliche Selbstheit, als ein zu und in Persönlichkeit sich vollendendes, — als ein freies Seyn. Ist aber der Gedanke nichts Anderes als die Offenbarung und das Selbstzeugniß der ursprünglichen, substanziellen Freiheit des Geistes *, so ist der letzte Grund des Nichtdenkens, oder (positiv) der Materialität der Natur, kein anderer, als die wesentliche Unfreiheit derselben, d. h. die Natur kommt zur Nicht-Ichheit und Nicht-Persönlichkeit und zum Nichtgedanken, mit Einem Worte: zur Materialität, weil sie wohl ein Seyn an Sich, aber nicht für Sich, d. h. in positiver Bezeichnung: ein Seyn für den Geist ist.

* Diese ursprüngliche Freiheit, als Grund der Persönlichkeit, oder als Persönlichkeit in potentia, ist leicht zu unterscheiden von der nachfolgenden höhern Freiheit, welche die an sich freie Creatur gewinnt oder verliert durch den großen Act ihrer we-

sentlichen, primitiven Freiheit, wo sie sich selbst in ihrer Einheit mit Gott entweder confirmirt oder aufhebt, in welchem letzteren Falle denn ein creatürliches Wesen als solches sein Leben freilich in diamantene Hemmketten (= dem Tode selbst) schlägt, indem es mit Gott, mit der Schöpfung und mit Sich selbst in unauflöslichen Widerspruch geräth, also im höhern Sinne unfrei wird, obschon in seiner ursprünglichen, wesentlichen Freiheit so gegewiß besteht, als es in seiner Wesenheit selbst besteht.

Mit der Erkenntniß also: Wie der freie Geist als freier zur Ichheit und zum Wissen seiner Ichheit, — zum Gedanken gelangt, haben wir auch den Schlüssel zum Geheimniß der Materialisation der unfreien Natur als solcher.

Der Geist aber kommt zur Ichheit und zum Ichgedanken (Selbstbewußtseyn) durch Selbstverinnerung.

In seiner Receptivität (das heißt: in seiner organischen Abhängigkeit von fremdem Seyn) durch äußere geistige Einwirkung aus der ursprünglichen Einheit und Indifferenz Seiner selbst zur Erscheinung (Veräußerung) geweckt und in ihm selbst differenzirt, kehrt er, durch und in Spontaneität, aus und in dieser Differenz zur Einheit mit Sich selbst, zu einer Einheit neuer und höherer Art zurück, indem er im lebendigen Wechselverkehre mit dem Andern und Aeußern, d. h. im Wechselspiele der Grundfactoren seines Lebens: der Receptivität und Spontaneität, und hinter und über denselben Sich selbst als den Einen Grund derselben erfaßt und von dem Andern und Aeußern unterscheidet; von welcher höhern Einheit dann eben der Gedanke »Ich« Ausdruck und Zeugniß ist. Der Geist also, durch die Einwirkung eines Andern in Sich selbst verändert (ver-Andert), also Sich selbst ein Anderes und Aeußeres, d. h. als erscheinender Sich selbst objectiv geworden, muß als freies Seyn, (d. h. als vollkommen selbstige Wirklichkeit und wirkliche Selbstheit, als in Ihm selbst Eines und Ganzes und Seyn an Sich und für Sich), Sich aus und in dieser Veränderung und Veräußerung in seiner Idee als Freies retten und bewahren,

d. h. in der, durch die Differenzirung gesetzten Selbstobjectivirung Seiner selbst Sich als mit Sich selbst absolut=identisch bewähren, — kann als in Ihm selbst Eines uns Ganzes in der Entzweiung und Erscheinung nicht stehen bleiben, sondern dringt aus und in der von Außen her intendirten Veräußerung (Emanenz), — aus und in den Erscheinungen, zur wahrhaften und vollkommenen Selbstverinnerung (Immanenz), mithin zur Selbstinnewerdung Seiner als Grund seiner Erscheinungen (und der sie constituirenden Grundfactoren: der Receptivität und Spontaneität) vor, wodurch die einfache, ursprüngliche, objective Gewißheit seines Seyns zur höhern, subjectiven Selbstvergewisserung im Selbstwissen um dasselbe, — die reale Scheidung zur formalen Unterscheidung wird, deren Ausdruck der Gedanke »Ich und Nichtich« ist.

Die Selbstinnewerdung des Geistes ist mithin nichts Anderes als durchgeführte Selbstverinnerung desselben, der Ichgedanke nur die lichte Blühtenkrone des (nicht exoterischen, sondern wahrhaft esoterischen) Gewächses des Selbstbewußtseyns, — die Wurzel des Ganzen aber die Freiheit, als relative Selbstmacht und Vorherrschaft der Spontaneität vor der Receptivität im Seyn und Leben des Geistes, als Macht der Selbstbestimmung, oder als relative Unabhängigkeit desselben in seinen Lebensäußerungen von äußerm und fremdem Seyn.

Und die Natur nun in ihrer Unfreiheit? — muß ihre Selbstbewußtseyns= und Denkunfähigkeit durch Selbstveräußerung manifestiren, die Materialisirung derselben, als Contrarium der Gedankenbildung, kann nur auf dem Contrarium der Selbstverinnerung, d. h. auf einem Sich=selbst=Aeußerlich=werden der Natursubstanz beruhen, dessen Grund die Hörigkeit derselben für den Geist ist, so, daß diese Selbstveräußerung der Natur betrachtet werden muß als ihr Wollen und Suchen des Geistes außer ihr, als Selbsthingabe der Natur an ihn, dem sie eben als unfrei leibeigen

ist, und dem sie sich deßhalb leibhaft (als Leib) darbietet und zu eigen gibt.

»Allein diese Selbstveräußerung oder Selbstverkörperung der Natur kann doch nur durchs Leben der Natur geschehen; das Leben aber ist überall, wie im Geiste, so auch in der Natur, Streben nach Selbstverinnerung bis zur Selbstinnewerdung (denn die Idee der Substanzialität als selbstige Wirklichkeit und wirkliche Selbstheit gibt das Leben als wesentliche Form der Substanz, — gibt es als Streben nach Selbstbewußtseyn, weil dieses nichts Anderes ist, als der lebendige Ausdruck der Selbstheit in der Wirklichkeit und der Wirklichkeit in der Selbstheit in dem Gedanken: »Ich bin,«): wie wird nun das Leben zum Widerspruche Seiner selbst? — wie wird es als Selbstverinnerung zur Selbstveräußerung? — wie erzeugt es im Ringen nach dem Gedanken die Materie?« —

Wie die Gedankenbildung des Geistes auf seiner Freiheit beruhet, und diese nichts Anderes ist, als die für die Creatur möglichst vollendete selbstige Wirklichkeit und wirkliche Selbstheit, — und in der Erscheinung: vorherrschende Spontaneität: so hat die Materialität der Natur ihren Grund in der Unfreiheit, und diese ist nichts Anderes als absolute Relativität der wirklichen Selbstheit und selbstigen Wirklichkeit, und gibt sich in der Erscheinung als Vorherrschen der Receptivität, d. h. als absolute Abhängigkeit der Natur in ihrer Selbstwirksamkeit von äußerer Sollicitation — als gänzliches Gebundenseyn ihrer Spontaneität (besser: Activität) an fremde Einwirkung zu erkennen. *

* Die Receptivität des Geistes, als Abhängigkeit der Spontaneität desselben von äußerer Einwirkung — oder als Angewiesenseyn desselben für seine Lebensäußerungen auf die Aeußerungen eines fremden Lebens auf ihn, — ist Ausdruck seines organischen Zusammenhangs und Verbandes mit anderm Seyn, — also Ausdruck seiner Relativität, — also Ausdruck seiner Creatürlichkeit.

Allein in ihm (dem Geiste) ist die Spontaneität nicht auf absolute Weise von äußerer Erregung abhängig; er kann, einmal zum Selbstbewußtseyn gelangt, sich aus und über den Veränderungen in ihm erheben, und selbst sich zu und in seiner Thätigkeit bestimmen und wirksam machen. — Und das eben ist seine Freiheit, als Ausdruck seiner (creatürlich-) vollkommenen Selbstheit in seiner Wirklichkeit.

Die Natur hingegen kann niemals wirksam werden ohne vorhergehende Einwirkung von Außen, sie ist in ihrer Spontaneität (Activität) auf absolute Weise an die Receptivität gebunden. Diese größere Abhängigkeit der Natur in ihrer Lebenswirksamkeit von fremder Erregung ist (der Bedeutung der Receptivität überhaupt gemäß) Ausdruck gesteigerter Relativität, die sich dann als Hörigkeit oder Leibeigenschaft für den Geist zu erkennen gibt. Letzterer findet sich in und durch seine organische Relation für die Vollendung seines Daseyns an das Leben Gottes, — die Natur aber als, so zu sagen, in zweiter Potenz Relatives, für die Vollendung ihres Seyns und Bewußtseyns an das Seyn und Bewußtseyn des creatürlichen Geistes angewiesen.

Wie nun die beiden Grundvermögen des creatürlichen Lebens: die Receptivität und Spontaneität, zwar den conträren Gegensatz zu einander bilden, aber doch das Eine Leben constituiren, mithin Correlate sind, und die eine ohne die andere nicht gedacht werden und nicht wirksam seyn kann: eben so steht die Selbstveräußerung und ihr Ausdruck: die Materie zwar im conträren Gegensatze zur Selbstverinnerung und ihrem Ausdrucke: dem Gedanken; ist aber eben so wie dieser ein Zeugniß, — weil Erzeugniß des Einen Lebens der Einen Natursubstanz, beide sind Correlate, und die Natur kommt eben so sich materialisirend zu ihrem Gedanken, als denkend zur Materie; der Gedanke der Natur ist mit der Materie behaftet, aber in der Materie webt auch und regt sich der Gedanke.

Insofern also die Unfreiheit der Natur sich als vorwaltende Receptivität, d. h. als gänzliches Gebundenseyn der Activität an Erregung von Außen, als absolutes Un-

vermögen, in irgend eine Lebensbewegung überzugehen, ohne durch ein Anderes dazu sollicitirt zu seyn, kurz: als Relativität in zweiter Potenz darstellt: mußte die Natur nicht nur (wie der creatürliche Geist) aus ihrer ursprünglichen indifferenten Einheit Ihrer selbst von Gott zum Leben geweckt und in Ihr selbst differenzirt werden, sondern diese primitive Differenzirung mußte auch von der Art seyn, daß sie dadurch in einen substanzialen Gegensatz zu Sich selbst gesetzt wurde, und sie, in ihrer Homousie, Sich selbst als ein relativ-Anderes gegenübertrat, — emanirte.

Indem nämlich die Natur als substanziales Lebensprincip, nach der ersten von Außen gekommenen Anregung, fortwährend selbst sich ins Daseyn übersetzen, als selbstiger Grund von Erscheinungen sich selbst offenbar machen und in Lebenswirksamkeit erhalten, d. h. allen Inhalt und alle Macht ihres selbstigen Seyns, wie der Geist, zur Herrlichkeit des Daseyns durch Sich selbst und in Ihr selbst entfalten und aussprechen mußte, als unfrei aber in ihrer Spontaneität auf absolute Weise abhängig, d. h. an ein Anderes angewiesen war: so konnten jene Selbstheit und diese Abhängigkeit (Substanzialität und Unfreiheit) nur in der Weise in Einklang gebracht werden, daß die Natur Sich selbst ein relativ-Anderes und conträrer Gegensatz ward, und mit ihrem Leben somit in Abhängigkeit von Sich selbst kam. Dadurch, daß die Veränderung, welche die Natursubstanz in ihrer primitiven Scheidung durch Gott, traf, eine wirkliche, wesenhafte Ver-Anderung war, daß sie nunmehr eine substanzielle Zweiheit in substanzieller Einheit, eine reale Relation zu Sich selbst darstellte, ward die Natur nicht nur innerer, sondern auch äußerer Grund ihrer Lebenswirksamkeit, und für ihre fernere Erregung und Entwicklung ganz auf Sich selbst gestellt, indem sie sich sofort selbst zur Wirkung und Gegenwirkung sollicitirte.

Man sieht zugleich, wie sie durch diese ihre Lebensform nicht nur als Eben- sondern auch als Gegenbild, sowohl Gottes als des freien Geistes erscheint, indem dieselbe zwar Emanation ist, wie in Gott, aber diese Emanation eben sowohl Ausdruck ihrer Bedingtheit und gesteigerten Abhängigkeit und Relativität, als ihrer substanziellen Absolutheit, und sowohl Zeugniß ihrer wirklichen Selbstheit und selbstigen Wirklichkeit, als ihrer Hörigkeit ist.

Wie also in der, zur Persönlichkeit constituirten Substanz des Geistes die Differenzirung in der Erscheinung haften bleibt, und die durch die Einwirkung des Andern in ihm gesetzte Veränderung keine wesenhafte Ver-Änderung seyn kann, sondern nur das Eine Leben, als die sich vollendende Form des Seyns, in die beiden conträren Grundvermögen der Receptivität und Spontaneität scheidet: so drang die primitive Differenzirung der Natur ins Innere ihrer Einen Substanz selbst, ver-anderte ihr Wesen, d. h. weckte den in diesem schlummernden conträren Gegensatz zu Sich selbst; in welchem Gegensatze denn allerdings der eine Factor eben so wenig ohne den andern gedacht und wirksam werden kann, als die beiden Factoren des creatürlichen Lebens: die Receptivität und Spontaneität es können; aber einmal zur Wirksamkeit geweckt und in Bewegung gesetzt das Mobile perpetuum realisirt darstellen, indem die Natur, wie den Grund des ewigen Vergehens, so auch des ewigen Erstehens in ihr selber trägt. —

Uebrigens braucht es wohl nur erinnert zu werden, daß die beiden Grundvermögen alles creatürlichen Lebens: die organische Receptivität und die Spontaneität, hier, in der Natur, an die beiden gegensätzlichen Factoren ihrer Einen Substanzialität dergestalt vertheilt sind, daß in jedem derselben zwar beide vorhanden sind, aber die eine oder die andere vorherrscht. In dieser Weise erscheint in der chemischen Region das oxydirende

und desoxydirende, in der organischen das männliche und weibliche Princip.

Als die Eine Substanz also muß die Natur aus und in der Differenz Ihrer selbst zur Einheit mit Sich selbst, — in und aus der Subject-Objectivirung Ihrer selbst zur Affirmation der Identität mit Sich selbst, also nach der objectiven Gewißheit Ihrer selbst im subjectiven Wissen um Sich selbst streben und ringen, die beiden realen Gegensätze in ihr müssen einander sofort und ohne Unterlaß zur Ausgleichung ihrer Gegensätzlichkeit sollicitiren: aber — eben weil sie ursprünglich und real sind, kann diese Ausgleichung immer nur eine relative seyn: eine Affirmation der Identität der Natursubstanz in der Negation derselben, eine Einheit in Gegensätzen, eine formale Selbstverinnerung in und mit substanzialer Selbstveräußerung, also ein Selbstinnewerden (Selbstbewußtseyn) in und mit Emanation, d. h. hier: in und mit Materialisation. Die Natur muß in der That ewig Sich selbst wollen, und Sich selbst gewinnen und Sich selbst halten, denn sie ist (in der Differenzirung Ihrer selbst) ein substanzielles Eines und Ganzes; aber sie muß eben so Sich ewig fliehen, Sich selbst verlieren und Sich selbst aufgeben, denn die Negation ihrer Einheit und Ganzheit ist in ihr eben so wesentlich, als die Affirmation derselben, der Gegensatz eben so substanziell als der Eine Grund des Gegensatzes. Und so stellt die Natur als unfreie, d. h. einem Andern hörige Substanz in ihr selbst eine lautere Relation, einen endlosen Wechselverkehr mit Sich selbst dar; sie erscheint als relative Selbstheit, indem sie in ihrem Streben zur Persönlichkeit in bloßer Individualisirung aufgeht; als relative Wirklichkeit, indem ihr Daseyn ein endloses Werden und Entwerden bildet; als relatives Leben, indem sie zum Gedanken strebend, dieses Streben nur in und mit der Negation des Gedankens: sich materia-

lisirend, — also in der Bildung des bloßen Relativums der Idee: in der Bildung des Begriffs durchsetzt; sie steht vor uns da als eine große Einheit in unendlichen Gegensätzen, — als Organismus; ihr Leben (Selbstverinnerungsstreben) erscheint als ein endloser Oxidations- und Desoxidations- und Zeugungsproceß, und alle Resultate dieses Lebens als Producte, — und zwar als Eben- und Nachbilder Ihrer selbst, d. h. als formale Einheiten in realen Gegensätzen, — als Organismen.

Das also (wir wiederholen es) ist das Mysterium der Natur: Als substanzielles Seyn strebt sie in der Differenz Ihrer selbst nach der Affirmation der Identität Ihrer selbst in und vor ihr selbst, — als unfreies Seyn aber setzt sie dieses Streben nur in der Negation desselben, also im Widerspruche mit sich selbst durch. Selbstveräußerung mit und durch Selbstverinnerung, und Selbstverinnerung mit und in Selbstveräußerung, — das ist das Geheimniß der Materie in und mit dem Leben, und des Lebens mit und in der Materie, — mit Einem Worte: das Geheimniß des Organismus in der Natur.

Man hat zwischen organischen und unorganischen Naturproducten unterschieden, und man kann und muß solchen Unterschied machen, denn die Natur ist es selbst, die ihn angibt. Wenn man aber organisch und unorganisch als gleichbedeutend setzt mit »lebend« und »nicht-lebend«, und dieses »nicht-lebend« als gleichbedeutend mit »todt« oder das Leben auf absolute Weise negirend: so hat man nicht daran gedacht, daß die Materialisation eine Daseynsweise der Natur ist, und mithin nur aus und mit dem Leben derselben urspringen und bestehen kann, daß mithin die Materie eben als Negation der Selbstverinnerung eine Affirmation des Lebens bildet, und dort, wo die Materie erscheint, auch Leben seyn muß, so wie, wo das Leben in der Natur sich kund gibt, nothwendig auch

die Materie erscheinen muß. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem findet in der Natur also eben so wenig Statt, als eine absolute Innerlichkeit und absolute Aeußerlichkeit in ihr Statt findet, und die Materialisirung muß eben so als Organisirung betrachtet werden, wie diese die Veräußerung der Natursubstanz für sich selbst voraussetzt.

Organisation ist materialisirende, d. h. im Widerspruche mit sich selbst sich durchführende Gedankenbildung. Die Natur, als lebend, strebt aus und in ihrem substanziellen Gegensatze nothwendig zur Affirmation der Identität Ihrer selbst (zur Selbstverinnerung und Selbstinnewerdung); in dem Augenblicke aber, wo sie dieses ihr Streben durchsetzt, wo sie Sich selbst gewinnt und erfaßt, — wird diese ihre Selbstverinnerung auch zur Selbstveräußerung, — mit und in Sich selbst stellt sie Sich aus Sich selbst hinaus, und tritt eo ipso in der Einheit mit Sich selbst wieder in Gegensatz mit Sich selbst: — wird Sich relativ-innerlich, also relativ-äußerlich = organisch. Es ist gar keine Materie denkbar außer im Organismus (oder in Folge der Organisation) und kein Organismus außer in der Materie. Die Natursubstanz kann nur dadurch sinnlich (äußerlich, materiell) werden, daß und indem sie sinnig (Sich innig und Ihrer inne) wird, und umgekehrt, — so, daß die Organisation und Organismenbildung in der Natur nichts Anderes ist, als das in der Materialität sich durchführende Selbstbewußtseynsstreben der Natur, und die Sensualität nichts Anderes, als das relative (als Verinnerung in Selbstveräußerung = als äußerer und innerer Sinn sich vollführende) Selbstbewußtseyn der Natur.

Die Relativität des Selbstbewußtseynsstrebens der selbstig-wirklichen und wirklich-selbstigen, aber in der Selbstheit und Wirklichkeit unfreien Natursubstanz bestimmt die ganze Form des Naturseyns. Wie das Selbstbewußtwerden

des freien Geistes ein momentanes, in dem formalen Gedanken »Ich« sich aussprechendes, und als Idee vom Grunde sich constituirendes, Selbstinnewerden des Geistes ist, so wird eben dasselbe Streben zur Selbstaffirmation Ihrer selbst in der Natur, — weil es zugleich und zumal zur Selbstnegation Ihrer selbst wird — zu einem der Zeit und dem Raume nach, auseinandergehaltenen, unendlichen Emanationsprocesse; die Natur kommt in dem Augenblicke, wo sie in und aus ihrem substanziellen Gegensatze zu Sich kommt, eo ipso mit Sich — von Sich. — Aber da diese Emanation Resultat und Ausdruck des ursprünglichen innern Widerspruchs im Wesen der Natur ist, und das Lebensstreben der letztern sich in ihr eben so vereitelt als durchsetzt, und sich eben so oft erneuert als vereitelt: so erscheint sie (die Emanation der Natursubstanz) in einer Unendlichkeit von besondern Momenten, in welchen dieselbe Sich selbst eben so gewonnen, als verloren hat, Sich eben so negirt, als affirmirt, eben so Dasselbe, als ein Anderes ist; mit Einem Worte: Das Eine Seyn der Natur tritt in einer Mannichfaltigkeit von realen, substanziellen Bildungen ins Daseyn, die in ihrer Totalität und Einheit allerdings Sie — die Natursubstanz — selbst, in ihrer Besonderheit und Einzelheit aber nicht Sie selbst, sondern nur Abbilder Ihrer darstellen. So wird das Streben der Natur zum Ichgedanken oder zur Idee von Ihr selbst, zu einem unendlichen Zeugungsprocesse, der in all seiner Unendlichkeit nicht über sich hinauskommt, — nicht zur Ueberzeugung — sondern nur zur realen Begriffsbildung der Natur von Ihr selber wird. Und wie sie als Einheit in Mannichfaltigkeit, als Allgemeines in Besonderheiten, als System von Systemen, als Macrocosmus in endloser Gliederung, als unendliche Metamorphose Ihrer selbst, als Inbegriff ihrer Bildungen und mithin als realer Begriff von Sich selbst vor uns steht: so ist auch das endliche Resultat ihres Selbstverinnerungs- und Selbstbewußtseynsstrebens kein ande-

res, als daß sie auf der höchsten Höhe desselben Sich selbst nur im Begriffe gewinnt. Wie das Daseyn der Natur nach Außen lauter reale Begriffsbildung (Darstellung Ihrer selbst in Schemen und Bildern — weil Bildungen — von Sich selbst) ist: so ist auch ihr Daseyn nach Innen, — ihr Selbstbewußtseyn, wie es in den obern Thierklassen zur Vollendung kommt, — lauter formale Begriffsbildung, — schematisirende Vorstellung und Einbildung der schematisirten äußern Bildungen.

Der Begriff also ist der Gedanke der Natur, wie die Idee der Gedanke des Geistes; der formale Begriff ist die Form des Wissens der Natur um sich selbst, weil der reale Begriff (als Einheit des Grundes in Mannichfaltigkeit der Bildungen) die Seynsweise der Natur selbst constituirt; jener ist nur die Verinnerung (Einbildung als Hineinbildung) und formale Vorstellung von diesem, wie dieser die Veräußerung und reale Darstellung von jenem ist, und so fällt in der Natur Seyn und Wissen eben so zusammen, sind zumal und Eins, wie im Geiste der Eine Ichgedanke das formale, subjective Zeugniß (weil Erzeugniß) ist von Ihm selbst als dem Einen und ganzen objectiven Grunde seiner Erscheinungen. Der wesenhafte Gegensatz der Natur zum Geiste spricht sich somit auch im Begriffe aus, und letzterer bildet eben so die gegensätzliche Relation zur Idee, wie die Natur in ihrem Wesen die Relation und Contraposition zum Geiste selbst bildet. Indem aber der Eine Naturgrund durch Selbstveräußerung in Selbstverinnerung, also durch fortschreitende Entsonderung und Besonderung oder durch progressive Abstraction zum Begriffe Seiner wird und kommt: so kann derselbe Eine Naturgrund als solcher durch regressive Contraction, d. h. durch Reduction der Veräußerung, gleichsam zu Sich selbst gebracht, und — als Idee gewonnen werden. Diese Operation kann aber sie, die Natur, selbst eben so wenig vornehmen, als

wir uns selbst beym Schopfe von der Erde empörzuheben vermögen, sondern nur der Geist, — nachdem und weil er Sich selbst als Grund seiner Erscheinungen, und somit den archimedischen festen Punkt außerhalb der Erde gewonnen, kann auch den Grund der Erscheinungen des Andern erheben, d. h. aus den realen Besonderheiten und Einzelheiten die ideale Allgemeinheit und Einheit, — das dem Ich entsprechende, d. h. in der Negation es affirmirende Nichtich als wahrhaften Gedanken gewinnen.

Was man also Organisch und Unorganisch nennt, ist nichts, als der polare Ausdruck des Wechselverhältnisses der beiden Momente: der positiven Selbstverinnerung und negativen Selbstveräußerung in der Bildung und Entwicklung des Organismus des Erdplaneten.

Da nämlich die Natursubstanz ihr Streben: in und aus dem substanziellen Gegensatze Ihrer selbst zur Einheit mit Sich selbst zu kommen, nur im Widerspruche mit Sich selbst (und das heißt eben nichts Anderes, als: in der Unüberwindlichkeit — weil Ursprünglichkeit — des Gegensatzes) durchzusetzen vermag, so kann sich, wie gesagt, dieses selbe Streben nur mittelst lauter Besonderung und Entsonderung erfüllen, die Natur die Einheit mit Ihr selbst nur durch Vereinzelung und in Einzelheiten Ihrer selbst gewinnen. Einen solchen besondern und einzelnen Moment im Lebensstreben der Einen allgemeinen Natursubstanz, — einen solchen Punkt der Entsonderung und Selbstorganisirung derselben bildet auch unser Erdplanet, — ein Weltkörper, dessen Bedeutung und Wichtigkeit im Universum nicht hoch genug angeschlagen werden kann, so abhängig und untergeordnet er in seinen äußern Verhältnissen und in seiner Stellung im Weltorganismus auch immer erscheinen mag. Denn nicht nur daß die Erde im organischen Entwicklungsprocesse Ihrer selbst die ganze Fülle des innern Reichthums der Natursubstanz (als Ebenbildes der

göttlichen Substanz) aufschließt und zur äußern Anschauung bringt, und in der Vollendung dieser Veräußerung der ganzen innern substanziellen Herrlichkeit zu ihrer höchstmöglichen Selbstverinnerung, zur wirklichen Selbstanschauung, gelangt: sondern im Erdplaneten erreicht die Natur auch die eigentliche Erfüllung ihres gewaltigen Lebensstrebens; sie findet Denjenigen, der das letzte Ziel all' ihres Sehnens und Suchens war, um dessentwillen sie sich eben selbst entäußert und um den sie mit dem Preise all' ihrer Schönheit geworben, — dem eigen zu seyn ihres Seyns Bestimmung und ihres Daseyns Ziel: — sie findet den Geist; und angethan mit dem Lichtgewande ihrer Selbstanschauung geht sie freudig ein und wird aufgenommen in das höhere Licht des höhern Gedankens, und jauchzt unisono mit und in dem Geiste durch die sonst schweigenden und horchenden Räume der Schöpfung das ewige, nie verstummende »Ich.«

Die Momente im Bildungsprocesse des Erdplaneten müssen somit, — den Gegensatz von Selbstverinnerung und Selbstveräußerung reflectirend — in ihrer Totalität selbst einen polaren Gegensatz zu einander darstellen, und zwar dergestalt, daß die Selbstverinnerung, — weil sie das eigentliche und directe Ziel des Lebens ist, welches aber nur auf dem Umwege der Selbstveräußerung erreicht werden kann, — nur als das Resultat der sich steigernden Energie des Lebens, und mithin nur als Sieg über die früher vorherrschende Materialisirung erscheint. Diejenigen Ergebnisse und Producte des in der Unfreiheit sich äußernden Naturlebens, mit welchen sich der große Bildungsproceß einleitet, werden die Signatur der vorherrschenden Materialität tragen, eben weil sie noch nicht die der vorherrschenden Innerlichkeit tragen können, die sich erst in und als weitere Durchführung desselben Processes geltend machen kann, ohngeachtet, hier wie dort, das Vorherrschen nur ein relatives Vorherrschen, kein absolutes Alleinherrschen ist.

Auf der niedersten Stufe der Organisation des Erdplaneten,

gleichsam als erster Ansatz im Versuche der Natursubstanz: auf diesem bestimmten Punkte im All zu Sich zu kommen, erscheint die Region der Luft. Sie liegt deßhalb im Organismus der Erde zuäußerst, das heißt: dem Allgemeinen noch zunächst. Auch ist in ihr selbst noch nicht die mindeste Spur von dem wahrnehmbar, was man gemeiniglich Individualisirung nennt, — sie ist fließende Materie (Materia continua). Durch diesen ihren Standpunkt im Organisationsprocesse der Erde, der in und mit ihr beginnt, ist man ganz an ihr irre geworden, hat ihr den organischen Character, — alle Lebendigkeit und innere Einheit gänzlich abgesprochen, und behauptet, sie sey ein bloß mechanisches Gemisch aus Stickstoff-, — Sauerstoff- und Kohlenstoffgas, und werde, wie alle gasförmigen Stoffe, bloß durch die Gravitation gegen die Erde zusammengehalten. Was aber durch den Organisationsproceß der Erde besteht, steht auch in demselben, — trägt den Character des Organischen; daß dieses aber bei der Luft der Fall ist, — daß sie, und zwar in einer bestimmten und besondern Weise, in der Einheit des Gesammtorganismus der Erde steht, zeigt ihre Wägbarkeit oder specifische Schwere. Und wenn sie auch noch kein untheilbares, in sich geschlossenes Ganze, kein eigentliches Individuum, darstellt, so ist sie doch ein Gesondertes und Besonderes in der Totalität des Planeten, und als solches ein realer Hinweis und Hingang zum Individuum. Dadurch, daß sie als Flüssigkeit, und zwar als elastische Flüssigkeit erscheint, daß sie sich nicht dem Getaste und doch dem Gemeingefühle (also durch Bewegung) kund gibt, ist sie eben so Affirmation der nachfolgenden Region: des Wassers und Minerals, als Negation derselben. Sie ist flüssig, weil in ihr die beiden gegensätzlichen Factoren der Einen Natursubstanz erst und schon zur Einheit des Continuums, — gleichsam in die entschiedene Richtung zur vollkommenen Einheit — gelangt sind, welche Richtung und Entschiedenheit nothwendig selbst

schon Vereinigung und Verinnerung, und somit zugleich und zumal Veräußerung (also Organisirung) ist. Die Elasticität aber ist nichts Anderes, als das, eben der Continuität entsprechende und mit ihr zusammenfallende Streben: die gewonnene Richtung und Haltung zu behalten, entsprechend der organischen Erhaltung. Dadurch, daß wir der Luft durch das Gefühl inne werden können, bezeugt die Natursubstanz sich in derselben als sich selbst innig (verinnert) geworden; dadurch aber, daß wir ihrer durch Bewegung, d. h. mittelst des Gemeingefühls inne werden, erscheint sie in demselben Verhältniß zum Minerale, in welchem das Gemeingefühl zum Getaste steht: wie jenes die Basis und Wurzel des Tastsinnes ist und letzterer die weiter durchgeführte Verinnerung und Individualisirung des erstern darstellt, so ist die Luft das nothwendige Antecedens und die Bedingung zur Mineral- oder eigentlichen Körperbildung, und hat sich im Minerale das Selbstbewußtseynsstreben der Natur (in der Bildung des Erdorganismus) weiter durchgeführt.

Allein zwischen Luft und Mineral liegt noch das Wasser, als nächsthöhere Metamorphose der beweglichen Luft, und als nächstniedrigere des festen, tastbaren Minerals. Gleich der erstern ist das Wasser noch flüssig, — aber tropfbar flüssig, indem die Natursubstanz in ihm zu jener Organisationsstufe vorgedrungen, daß sich in der Continuität schon die Besonderung gleichsam ankündigt: — der runde Tropfen ist als solcher die abstracte Darstellung des Organismus und vollkommenes Individuum. — Den Uebergang bildend von der Atmosphäre zur eigentlichen, festen Körperlichkeit, kann das Wasser aus seinem eigenthümlichen Standpunkte im Organismus der Erde heraus —, sowohl in den der Atmosphäre, als den des Minerals, — in die elastisch-flüssige: die Dampfform, und in die feste: die Krystallgestalt, hinein- und hinübergedrängt werden, obwohl nur unter Einwirkungen und Bedingungen,

die den ganzen Proceß als widernatürlich, und somit das Wasser als ein eigenthümliches und Urproduct, — als eine besondere und nothwendige Region in der Bildung des Erdorganismus — als Darstellung und Ausdruck eines bestimmten und eigenthümlichen Momentes im Streben der Natursubstanz zum Selbstbewußtseyn, wie es sich in und als Bildung des Planeten durchführt, characterisiren. Man hat so Unrecht als möglich, d. h. man behauptet das absolute Gegentheil von Dem, was wirklich ist, wenn man * die Luft, und überhaupt die Gasform als eine höhere, mehr geistige Gestaltung, und die Auflösung des Wassers in Dampf mithin als eine Lösung desselben aus den Banden der Materialität, — als eine, durch die Macht der Wärme, als eines höhern (gleichsam überirdischen) Einflusses, herbeigeführte Befreiung und Vergeistigung desselben betrachtet. Alle Veredlung oder Vergeistigung in der Natur ist nicht — Destillation oder Branteweinbrennerei, sondern — wie im Geiste — Selbstbewußtseynsentwicklung; insofern nun das Wasser in dem Lebensprocesse der Natur, dem die Erde ihr Daseyn verdankt, und der allerdings ein Proceß der Veredlung, weil Selbstverinnerung ist, ein Subsequens der Luft bildet, ist die gewaltsame Umwandlung desselben in Dampf allerdings eine Reduction, eine Herab- und Zurückversetzung, und (wenn man Krankheit wirklich ein Herabfallen der höhern Organisation auf die Stufe einer niedrigern nennen will) — ein wirklich krankhafter Zustand. Die Hitze (im lebendigen Wechselverkehre des Allgemeinen und des Besondern der Ausdruck der verzehrenden Uebermacht des Einen über das Andere, — hier des Allgemeinen über das Besondere)

* — wie z. B. der Recensent unserer Schrift in der Sengler'schen Kirchenzeitung Jahrgang 1832. Nr. 67. S. 268. der übrigens nicht nur Licht, Ton- und Gasarten unter Eine Kategorie zu bringen, sondern ihnen auch den verklärten Leib Christi zuzugesellen weiß.

löst die Besonderung als solche, und somit das Resultat eines höhern Lebensstrebens wieder auf, was hier (im Wasser) um so leichter geschehen kann, als die Besonderung und Verselbstigung in demselben noch nicht gar weit gediehen ist. Andrerseits hat man das Wasser als geschmolzenes Eis betrachtet, dem die Solidität nur abgehe, weil es sich in einer relativ zu hohen Temperatur befinde. Man sieht leicht, daß dieses eben so wenig der Fall ist, als das feste Metall das, durch eine zu niedere Temperatur gefrorene oder geronnene ist. Die Kälte als Negation der Wärme (als Ausdruck des Cessirens des innigern Lebenseinflusses des Allgemeinen auf das Besondere) muß in letzterm die entgegengesetzten Wirkungen von der Hitze hervorbringen; wie das Besondere durch eine abnorm hohe Temperatur in seiner Besonderheit aufgehoben und aufgelöst wird, so muß es in einer abnorm niedrigen in seiner Besonderheit erstarren; das Allgemeine überläßt dasselbe Sich selbst, so, daß es zu einer abstracten Darstellung der Besonderheit selbst wird. Auch der Eiszustand des Wassers ist deßhalb ein krankhafter; es ist aus seinem organischen Stande und Zustande, aus seinem rechten und normalen Verhältnisse zu Sich selbst und zum Organismus der Erde herausgefallen, was sich eben darin ausspricht, daß das Eis specifisch leichter ist, als das Wasser, — wie das Metall gegentheils im Schmelzen specifisch leichter wird. Die Crystallisation des Wassers entspricht der Infusorienbildung aus der Pflanze, so wie der Uebergang des erstern in Dampfform der Verwandlung der letztern in Erde; daß die parallelen Processe in beiden Regionen unter den entgegengesetzten Einflüssen (die Infusorienbildung durch Licht und Wärme, das Gefrieren durch Kälte, — die Verwandlung des Wassers in die elastische Dampfform durch Wärme, und die der Pflanzen in Humus durch Verwitterung und Frost) vor sich gehen, beruht auf dem relativ entgegengesetzten Standpunkte von Wasser und Pflanze in der Reihe der Bildun-

gen des Erdorganismus. Die Crystallisation des Wassers durch die Kälte ist eben so wenig ein Zurückführen desselben auf seinen normalen, oder auf einen höhern vollkommenern Zustand, als das Auseinanderfallen der Pflanzen in Infusionsthierchen es ist, — eben so wenig, als die Blumen an den Fensterscheiben im Winter — Wiesenblumen sind; ein Schneecrystall ist so gewiß nicht in eine Reihe zu stellen mit den Crystallisationen des Mineralreichs, als beide auf den gerade entgegengesetzten Wegen zu Stande kommen und die Kälte die Todfeindin aller Vegetation ist. Der Winter ist in seinen Bildungen nur der Affe des Frühlings, — ein egyptischer Zauberer, dessen Scheingebilde vor der Wunderschlange Mosis, vor der höhern Magie des Lebens zu nichte werden und zerrinnen.

Die im Widerspruche mit sich selbst sich durchführende Selbstbewußtseynsentwicklung, d. h. die Selbstorganisirung der Natur wird nothwendig — wie zu einem Proceß oder Nacheinander, so auch zu einem Ingreß und Egreß oder zu einem In-, Außer- und Nebeneinander, so daß die sich immer höher steigernde Intention des Lebens als Selbstverinnerungsstreben, Anfangs nur als gediegenere Selbstveräußerung, als Materialisirung — als Massa- oder Körperbildung — erscheint, bis diese in der Mineralbildung ihren Culminationspunkt erreicht, so daß der Planet als Erde in vollendeter Ent- und Besonderung, als vollkommenes Individuum dem Allgemeinen gegenübertritt, und das Lebensstreben der Natur: zu Sich zu kommen, von nun an erst seine rechte Richtung, nämlich aus dem vollkommenen »von Sich« das »zu Sich« gewinnt, und so der Proceß, zu seinem Ausgangspunkte umbiegend, zum Regreß wird, — sich als Kreislauf constituirt. *

* Wenn (wie oben gesagt) im Minerale die Individualisirung des Planeten als solchen sich vollendet, so muß das Mineral überhaupt auch die Darstellung des sich vollendenden Individuums auf dem Planeten seyn. Dadurch, daß unser Mohs das Mineral

als Individuum erfaßte und festhielt, und glücklich genug war einzusehen, daß die Begriffe von Individuum, von der Species, von dem Genus u. s. w. in allen drei Naturreichen gleiche Anwendung finden, und hier — in der Welt der Crystalle, seine Bestimmung vorzugsweise aus den mathematischen Verhältnissen derselben schöpfte und auf wahrhaft geniale Weise durchführte, haben wir durch ihn in der Mineralogie das erste wirklich natürliche System, d. h. das Mineralreich in der natürlichen organischen Einheit und Gliederung Seiner selbst, erhalten, indeß man im Pflanzen- und Thierreiche schon weit früher darnach gesucht hat, ohne bis jetzt noch zur Vollendung damit gekommen zu seyn, was denn freilich in der verwickeltern Organisation der hierher gehörigen Naturproducte und dem Stande des Lebens über und außer der mathematischen Bestimmtheit, seinen guten Grund hat.

Wir können nicht umhin, hier ein Paar Worte über die Art und Weise anzuschließen, wie Mohs sein Verfahren, für die Naturgeschichte des Mineralreichs dieselbe Methode in Anwendung zu bringen, die in der Botanik und Zoologie schon längst Statt findet, gegen Professor Weiß vertheidigt, der in seinem Archive für Mineralogie 1. Band 1. Heft. das naturhistorische Mineralsystem des erstern einer Kritik unterzieht, und dabei behauptet: „Die Mineralogie solle um so weniger Nachahmerin jener beiden Wissenschaften seyn, da es gar nicht liquid sey, daß z. B. Genus und Species in beiderlei Wissenschaften gleichen Sinn haben können. Die Mineralogie sey bei Bildung ihres Systems auf sich selbst gewiesen, und erst, nachdem sie es vollendet habe, werde sich zeigen, in welcher Weise ihre systematische Gliederung denen der Botanik und Zoologie zu parallelisiren sey." — In der Antwort unsers großen Mineralogen (S. Zeitschrift für Physik und Mathematik, herausgegeben von Andr. Baumgarten und von v. Ettinghausen, und den besondern Abdruck des Aufsatzes S. 20.) heißt es: „Wenn man zu Rathe zieht, was die Mineralogen (und zum Theil auch Zoologen und Botaniker) über die Begriffe von Geschlecht und Art gelehrt, und insbesondere noch neuerlich in Absicht der Vergleichung derer, auf die Producte verschiedener Naturreiche sich beziehender, angeführt und daraus die Folge gezogen haben: „„Jede Parallele zwischen belebten und leblosen Naturkörpern sey unstatthaft,"" so möchte man wohl an der Möglichkeit verzweifeln, Klarheit in diese Sache

zu bringen. Allein an das, worauf es hier ankommt, hat Niemand gedacht. Man hat die Wesen verschiedener Naturreiche verglichen, da man doch die Begriffe derselben hätte vergleichen, und dem Ursprunge dieser nachforschen sollen, und daraus sind Zweifel entstanden, ob es denn wirklich Genera und Species, ja ob es Individuen im Mineralreiche gebe, die schon oft die philosophischen Mineralogen beschäftigt haben. Wenn man die Species in der Zoologie und Botanik als bestehend in solchen Individuen erklärt, welche das Vermögen besitzen, in fruchtbaren Jungen sich fortzupflanzen (besser hätte man gethan, anstatt dieser Erklärung den Erfahrungssatz aufzustellen: Die Individuen Einer Species pflanzen sich in fruchtbaren Jungen fort): so gibt es freilich keine Species im Mineralreiche. Wenn man aber erwägt, daß die Begriffe von dem Individuo, von der Species, von dem Genus u. s. w. in jedem Theile der Naturgeschichte aus der Anwendung der logischen Begriffe der Identität, der Homogenität und der Affinität, das ist: aus den Begriffen der Einerleiheit, Gleichartigkeit und Aehnlichkeit entspringen, und daß man im Denken, wenn man nur denkt, die Vorschriften der Logik überhaupt, und wenn man zum Behufe der Bestimmung der in Frage stehenden naturhistorischen Begriffe denkt, jene logischen Begriffe vor Augen haben muß, daß also die ganze Systematik in der Naturgeschichte, und folglich in der Mineralogie, als ihrem Theile, nichts Anderes ist und enthält, als die Anwendung dieser Begriffe auf die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigt: so fällt aller Unterschied hinweg, und die Begriffe der Species, des Geschlechts u. s. w. haben in der Zoologie, Botanik und Mineralogie vollkommen gleichen Sinn, denn sie sind vollkommen einerlei. Die Mineralogie ist also bei der Bildung ihres Systems nicht „auf sich selbst,“ sondern (vielleicht eine schreckliche Wahrheit für manche Mineralogen) an die Logik gewiesen, wie die Zoologie und Botanik es ebenfalls sind, und braucht nicht abzuwarten, wie ihre systematische Gliederung ausfällt, um sie mit denen der Zoologie und Botanik parallelisiren zu können, denn dieses alles hat bereits die Logik gelehrt, oder sollte es vielmehr gelehrt haben.“

Mohs meint also, die Begriffe vom Individuo, von der Species, von dem Genus u. s. w. entspringen aus der Anwendung

der logischen Begriffe der Einerleiheit, Gleichartigkeit und Aehnlichkeit; „die Natur,“ sagt er, „gattirt nicht, das heißt: sie bringt keine Species hervor, sondern nur Individuen, gibt aber diesen die Einrichtung, daß der Begriff der Species auf sie angewendet werden kann. Die Natur schafft (man wird wohl verstehen, was ich damit meine), aber sie denkt nicht und gebraucht keine Begriffe.“ Mohs betrachtet also die Begriffe der Identität, der Homogenität und der Affinität als dem Geiste eingeboren, — als Denkformen und Kategorien, und die Möglichkeit der Anwendung derselben auf die Natur gleichsam nur als zufällig, so zwar, daß er das, in dieser Weise zu Stande gebrachte System wohl ein natürliches nennt, aber kein System der Natur anerkennen will. Daß aber, umgekehrt, diese sogenannt logischen Begriffe von Einerleiheit, Gleichartigkeit und Aehnlichkeit jene vom Individuum, von der Species und dem Genus für sich voraussetzen, — nur durch den Denkgeist gemachte Abstractionen von diesen sind, möchte wohl schon der Ausdruck „Gleichartigkeit“ verrathen, indem derselbe schon von einer Art redet, sie mithin als denkbar und gedacht verkündet, bevor der Denkgeist den Begriff derselben durch die Anwendung der Idee der „Gleichartigkeit“ zu gewinnen (sie — zu denken) im Stande war. Es ist gewiß: Die Natur denkt nicht (wie der Geist denkt) und gebraucht keine Begriffe: — aber sie bildet Begriffe, und ist in Begriffen, und ist selbst der vollendete Begriff — und weiß sich selbst im Begriff. Ja, was als wirklicher Begriff (nicht als Idee) im Geiste ist, gehört ursprünglich der Natur an und kommt von ihr. Das Leben der Natursubstanz ist ein reales Schematisiren Ihrer selbst, das dort, wo sie ihr Streben nach Selbstverinnerung (Selbstbewußtseyn) auf entschiedene Weise durchsetzt: in den höheren Thierorganisationen, auch in ein formales umschlägt, so daß das äußere Begriffbilden zugleich ein inneres, — ein Einbilden wird. Dieses formale Schematisiren, — dieses Denken der Natur Ihrer selbst, tritt im Menschen, als der lebendigen Einheit von Natur und Geist, ins höhere Licht des geistigen Selbstbewußtseyns: der Begriff der Natur von ihr selbst wird Eigenthum, d. h. Gedanke des Geistes, — der dann (als sogenannter Verstand) die Gliederung (Begriffbildung) der Natur eben als Bildung von Individuen und Arten und Ordnungen und Klassen erkennt und bezeichnet.

Allein wie sein eigenes Leben und Daseyn, so kann der Geist (als sogenannte Vernunft) auch das Leben und Daseyn der Natur — jene Selbstspecificirung und Gliederung derselben — zum Gegenstande seines weitern, freien Nachdenkens machen, zu dem Zwecke: dieselbe auf ihren nächsten und entferntesten Grund zurückzuführen, — wo er denn findet, daß sie zunächst auf nichts Anderm beruht, als auf dem verschiedenen, bestimmten Verhältnisse der naturhistorischen Eigenschaften der einzelnen Naturproducte, welches Verhältniß in seiner äußersten Abstraction er eben als Einerleiheit und Gleichartigkeit und Aehnlichkeit derselben erkennt und bezeichnet, und in diesen sogenannten einfachen Begriffen die Kategorien aller wissenschaftlichen Naturanschauung gewinnt, die mithin keineswegs dem Geiste als solchem an- und eingeborene, apriorisch in ihm liegende, sondern durch und mit der Natur selbst ihm zugekommene, objective, — durch Abstraction aber subjectiv gewordene Formen sind, deren Anwendung auf die Natur, zum Behufe der Construction einer wissenschaftlichen (echt systematischen) Naturgeschichte, dann nichts Anderes ist, als Reduction und Umsetzung derselben aus der bloßen Subjectivität in ihre ursprüngliche Objectivität, in und durch welche Umsetzung dann der Geist freilich jene Gliederung in Individuen, Arten, Geschlechter u. s. w. nothwendig (wieder-) gewinnt, weil er diese seine Begriffe von Identität, Homogenität und Affinität früher eben aus ihr gewonnen hat, und jene wirklich nichts Anderes sind, als diese, — nur in eigentlich mehr geistiger Gestaltung.

Man sieht auch leicht, daß die Erkenntniß der Einerleiheit, der Gleichartigkeit und der Aehnlichkeit der Naturproducte — beginnende Erkenntniß des organischen Bestandes der Natur ist, — die sich erst mit dem vollendet, daß die Substanzialität derselben in der Unfreiheit, und diese in jener als der letzte Grund desselben Bestandes erfaßt und erkannt wird. Das Leben der Natur ist Organismenbildung; diese letztere aber fällt zusammen und ist Eins mit Individuen- und Arten- und Geschlechtsbildung, — und Mohs hat Recht, „daß die Begriffe von Individuum, von der Species, dem Genus u. s. f. in der Zoologie, Botanik und Mineralogie vollkommen gleichen Sinn haben;“ er hat Recht, wenn er behauptet, „daß man nicht sowohl die verschiedenen Naturproducte, insofern sie als belebt und leblose

(wir wissen, was es damit für eine Bewandtniß hat) darstellen, sondern daß man die Begriffe derselben hätte vergleichen, und dem Ursprunge dieser hätte nachforschen sollen.“ Aber er hat nicht Recht, wenn er behauptet, „die Natur gattire nicht;“ das Naturleben geht im Gattiren, — weil im Organisiren, auf; und wenn es dem Naturhistoriker gelingt, natürlich zu gattiren, so geschieht es nur, weil er gefunden, wie die Natur gattirt. Wenn wir aber sagen: das Naturleben sey lauter Gattung bilden, so stehen wir damit nicht im Widerspruche mit der Behauptung unsers hochverehrten Mineralogen: „die Natur bringe nur Individuen hervor.“ Auch die Gattung ist Individuum, d. h. ein in sich geschlossener Organismus, eine Einheit in Mannichfaltigkeit und Mannichfaltigkeit in Einheit, so daß das Individuum in der Gattung nur dadurch und nur insofern Individuum ist, als die Gattung selbst es ist, und diese eben deßhalb es ist, weil das Individuum es ist. Die Gattung besteht in und durch die Individuen, und die Individuen in und durch die Gattung. Die Fortpflanzung der Individuen in der Gattung ist die organische Selbsterhaltung, der Reproductionsproceß der letztern in und durch die Individuen, und ist Eins und dasselbe mit der Assimilation und Ernährung von diesen. Wie jeder Organismus, besteht die Species als Einheit und Ganzheit, und wechselt in ihren Einzelheiten und Theilen. Worin denn das Wort der Lösung der naturhistorischen Frage liegt: „Warum sich nur Individuen Einer Species in fruchtbaren Jungen fortpflanzen?“ Der Restaurationsproceß eines Organismus kann als solcher nicht zugleich Destructionsproceß desselben werden, was der Fall seyn würde, wenn die Species durch ihre Zeugung auf entschiedene Weise, d. h. in fruchtbaren Jungen, aus ihrer organischen Geschlossenheit und Einheit herausträte.

Im Minerale hat das Streben der Natursubstanz: in und aus der substanzialen Differenz Ihrer selbst zur Affirmation Ihrer selbst als Einen und Ganzen zu gelangen, scheinbar sein Ziel erreicht; da aber der Gegensatz, — weil substanzial und ursprünglich und auf unendliche Weise in ihm selbst gebrochen und gegliedert, also in ihm selbst unüberwindlich ist und bleibt, so stellt die Natursubstanz, wie in allen ihren Pro-

ducten, so auch in dieser ihrer gewonnenen Einheit (im Minerale) dennoch und zugleich den leibhaften Widerspruch mit sich selbst dar. Sie affirmirt sich als Eines und Ganzes, — aber in der Negation Ihrer selbst als Einen und Ganzen, d. h. sie stellt sich als Individuum dar, aber als ein solches, das eben so sehr Sie selbst nicht ist, als Sie selbst ist, in einem realen Bilde ihrer Einheit und Ganzheit, in einem Theilganzen Ihrer selbst. Deßhalb erscheint die Electricität, die als Tendenz, als Streben und Ringen der gegensätzlichen Elemente zur Einheit Ihrer selbst, in der frühern Region der Luft vorzugsweise sich kund gab, — und der Chemismus, der als actuelle Durchführung jener Tendenz dem Wasser (Flüssigem) eignete, im Minerale wie zur Ruhe gekommen, still und friedlich liegt es in geschlossener Einheit der Masse und der Form vor uns da. Allein, daß diese Ruhe keine absolute, — daß das, was als Friede erscheint, nichts Anderes ist, als Gebundenseyn des einen gegensätzlichen Elements durch das andere, — so zu sagen ein Erstarren im Gleichgewichte der intensivsten Anstrengung des einen zu dem andern und wider das andere, so daß beide sich wechselseitig haltend und bindend und ausscheidend, eben so neben und außer, als mit und in einander sind, — daß, mit Einem Worte, das Leben im unbeweglichen Minerale nicht minder lebendig ist als dort, wo es sich in einem ewigen Wechsel von Erscheinungen kund gibt, spricht sich im Magnetismus desselben aus, der allerdings (wie die Electricität) als Tendenz auftritt, aber als die über dem Chemismus stehende, die chemische Action, als Vereinigungs- d. h. Verinnerungsproceß, für sich voraussetzende, und in neuer Weise sich regende Tendenz. Ja, wie der, mit der Homogenität der Masse, mit der vollendeten Körperlichkeit und Individualität zusammenfallende Magnetismus auf einen vergangenen Chemismus: — auf den Chemismus der vorherrschenden Materialität der Natursubstanz

hinweist: so ist er zugleich Verkündiger eines künftigen großen chemischen Processes: — des organischen Processes der Zeugung. Der Magnetismus ist die verinnerte Electricität, wie die organische Reproduction der verinnerte Chemismus ist; und letztere ist die zur Erfüllung kommende magnetische, — wie der chemische Proceß die sich durchführende electrische Tendenz ist. *

*) Wenn der geistreiche G. F. Pohl den eigentlichen Begriff des Chemismus zusammenfallen läßt mit dem Begriff „des allgemeinen Entwicklungsprocesses in der Gesammtmasse des Erdkörpers," so möchte dagegen kaum etwas einzuwenden seyn; wenn er ihn aber „eine vom metallischen Urzustande des Planeten sich immer weiter entfernende und zu höhern aufgeschlossenen Stufen der Ausbildung unabläßig fortschreitende Metamorphose desselben" nennt, mithin den chemischen Proceß als das aus der Metallität auftauchende und über dieselbe sich erhebende Leben der Natur betrachtet, so versündigt er sich an der Würde und Bedeutung des Minerals in der Stufenfolge der Naturproducte, — als Producte des in der Unfreiheit sich durchführenden Strebens der Natur zum Selbstbewußtseyn. Auch Pohl übersieht, daß entschiedenere Körperlichkeit zusammenfällt mit entschiedenerer Organisation, — in der Metallbildung also ein intensiveres Leben waltet, als in der Luft- und Wasserbildung. Im Minerale ist erfüllt, was im chemischen Processe sich noch als bloße Tendenz aussprechen konnte: der Gegensatz ist — so wie es ihm möglich — zur Einheit gekommen, und tritt erst in der folgenden Region wieder auf — als organischer Proceß der Zeugung und Reproduction.

Uebrigens fällt in die Augen, daß unsere Ansicht: daß und wie das Metall über und außer dem chemischen Processe steht, Pohls scharfsinniger Theorie des Galvanismus nicht nur nicht feindselig entgegentritt, sondern in dieselbe wirklich tiefer begründend eingeht. S. Dessen Ansichten und Ergebnisse über Magnetismus, Electricität und Chemismus. Berlin 1829. 8. — So wie die Schrift desselben: Der Electromagnetismus, theoretisch-practisch dargestellt. 1. Abth. Berlin 1830. gr. 8.

Insofern wir also im Minerale die, durch die fortschreitende

Verinnerung der Natursubstanz zu Stande gekommene, möglichst intensive äußere Vereinigung der primitiven realen Gegensätze derselben erblicken, ist es uns auch vollkommen klar, warum das Mineral ein Continuum in der Contiguität und ein Contiguum in der Continuität bildet, warum die Natursubstanz in vollkommener Ungeschiedenheit Ihrer selbst sich hier als vollkommen in sich geschieden, in der Identität der Masse als unendlich theilbar und individualisirt darstellt; * zu sich gekommen, ist sie sich flächlich geblieben — bildet Flächen, so daß man mit Einem Worte sagen kann: im Minerale tastet die Natur sich selbst, — was denn eben so viel heißt, als: sie ist Object des Tastsinns geworden.

* Das wechselnde Verhältniß dieser beiden Momente (der Continuität und Contiguität) in der Construction der Mineralien läßt das Individuum als solches bald erscheinen, bald mehr oder weniger in der Massivität untergehen; aber Mohs hat Recht, im Mineralreiche überall das Individuum vorauszusetzen.

So auch erscheint das Mineral eben so sehr als Negation des Organismus, denn als Affirmation desselben; — der Proceß der Verinnerung ist hier intensivste Veräußerung, die sich regende Gliederung Crystallisation, in welcher das Leben als Affirmation der Wirklichkeit und Selbstheit dem Gesetze der Nothwendigkeit (Nicht-Selbstheit) unterthan ist, zur realen Mathesis wird, so daß die organische Kugelgestalt des Tropfen (als sich selbst äußerlich werdender Mittelpunkt, oder als sich selbst innerlich werdender Umkreis) als Hexaeder (die Ur- und Grundgestalt des Krystalls) erscheint, das in und durch sich die Kugel eben so negirt als affirmirt, in der größtmöglichen Einfachheit regelmäßiger Gestaltung, in der absoluten Gleichheit und gleichen Bezüglichkeit seiner Flächen, Kanten und Ecken auf den Mittelpunkt, das Wesen der Kugel

am reinsten reflectirt, ohne eben so wenig auf die Kugel reducirt werden zu können, als die Pflanze aufs Mineral, oder das Thier auf die Pflanze reducirt werden kann.

Das Mineral also ist der eigentliche Kern des Planeten, — so zu sagen der Planet selber, und darum der Repräsentant der Schwere, d. h. die reale Darstellung des idealen Mittelpunkts (der organischen Einheit) des kosmischen Gebildes der Erde. Wie aber in der Bildung der letztern die Natur fünf große Regionen darstellt: die Luft, — das Wasser, — das Mineral, — die Pflanze, — das Thier: so kann das Mineral dieser Reihe entsprechend wieder aufgefaßt werden als Gas, — Salz, — Metall, — Erde, — Brenze*, so daß das Metall den eigentlichen Stock und innersten Kern der Erde bildet.

* Wobei zu bemerken, daß Gas und Salz wohl eben so als besondere Formen der Metallität angesehen werden müssen, als Geruch und Geschmack als specifische Modificationen des Gastes zu betrachten sind.

In der intensivsten Veräußerung oder ganz veräußerten Intensität Ihrer selbst aber kann die Natursubstanz so gewiß nicht verharren, als sie Substanz ist, und als solche das Streben: zur Gewißheit Ihrer selbst als Seyn, das heißt: zum Wissen um Sich, zu gelangen nicht eher aufgeben kann, bis dasselbe sich erfüllt hat: Die Natur als ein Wirkliches und Selbstiges, — und somit Lebendiges — muß zu Sich kommen; als unfrei aber, — d. h. die Negation der Selbstheit und Wirklichkeit (deren primitiver Ausdruck die ursprüngliche, und zwar substanziale Differenzirung Ihrer selbst ist) in sich tragend, — kann sich dieses Streben nach Selbstbewußtseyn nur im unauflöslichen Widerspruche mit sich selber durchführen, wodurch ihre Selbstbewußtseynsentwicklung sich zu einem Proceß gestaltet, in welchem sich das negative — widersprechende — Element der Unfreiheit noth-

wendig zuerst geltend macht, eben weil der positive Lebensact nur dadurch zu einem Processe wird, daß er durch seinen Widerspruch sich durchwindend und relativ ihn überwindend zum Ziel gelangen kann.

Die vollendete Erd- und Planetenbildung war vollendete Selbstobjectivirung und Selbstentfremdung der Natursubstanz von Sich selbst; indem diese Selbstveräußerung aber auf dem Streben nach Selbstsubjectivirung und Selbstverinnerung beruht, und letztere immer in sich einschließt, so ist es nun auf den Punkt gekommen, wo eine weiter eintretende Steigerung der Intention des Lebens nothwendig die Pole umkehrt, — wo auf dem Boden der, zu ihrem Maximum gelangten Materialisirung der positive Factor: die Selbstheit und ihr Ausdruck: die Vergeistigung, zum Durchbruch und zur Vorherrschaft gelangt, — wo über und auf der Erde (dem Minerale) das sogenannt Lebendige und Organische sich erhebt, welches denn freilich nichts Anderes, als der, in und aus seiner Entsonderung und Einsamkeit die Verbindung und Einheit mit dem Ganzen weiter- und wiedersuchende Planet selber ist. Nachdem die Entsonderung und Individualisirung desselben aus dem Allgemeinen vollendet, so kann eine weiter fortgeführte Entsonderung und Individualisirung aus Ihm selbst nur eine Hin- und Rückkehr Seiner zum Allgemeinen seyn, — obwohl Beide einander in ganz anderer Gestalt und Weise wieder finden müssen, als sie ursprünglich aus einander gekommen.

Das sogenannt Organische oder Lebendige beruht also auf der veränderten gegenseitigen Relation des negativen und positiven Moments im Processe der Selbstbewußtseynsentwicklung der Natursubstanz, — welche Veränderung nothwendig eintreten muß, weil die Natur sich eben so als Selbstiges und Wirkliches zu affirmiren hat, als sie von ihrer Unfreiheit Zeugniß abgelegt und forthin ablegt. Worin wird nun aber das Wesen der

Umgestaltung der von jetzt an sich ergebenden Naturproducte bestehen? — In nichts Anderm als darin, daß, wie früher die Selbstverinnerung der Natursubstanz in die Selbstveräußerung derselben, — so jetzt die Selbstveräußerung derselben in ihre Selbstverinnerung eingehüllt und versenkt ist; — wie früher das Leben gebunden war in und durch die Materialität, so steht jetzt die Materie im Dienste des Lebens, — wird zum Organ und Träger der Offenbarung von diesem. * Die gesteigerte Energie des Lebens ist und bleibt also allerdings gesteigerte Ent- und Besonderung und Individualisirung, weil die Natur — Natur bleibt, d. h. aus dem Banne ihres alten Widerspruchs nicht heraus kann: allein die Individualisirung ist nunmehr eine verinnerte, die Selbstveräußerung ist Individuen-Bildung im Innern des Individuums — ist Organ-Bildung, die desto mehr sich steigern, d. h. desto mannichfacher, reichhaltiger und complicirter werden muß, je kräftiger das Leben zu seiner Selbsterfüllung strebt, indem die Materialität nothwendig desto zarter und lichter, sich selbst gleichsam entsonderter und entfremdeter (also — was dasselbe heißt: — desto mehr besondert und individualisirt) erscheinen muß, je mehr sie die Signatur des Lebens oder der Vergeistigung trägt.

* Wir können das Organ mithin nicht als Werkzeug oder künstliches Instrument betrachten, durch welches die Natur auf feinere oder gröbere mechanische Weise ihre Fabricate zu Stande bringt. Ist doch das Organ selbst ein solches Fabricat! — — Function und Organ sind Correlate; letzteres ist die veräusserte Function, wie die Function das verinnerte Organ ist. Es ist die Eine Natur — sich verinnernd in der Veräußerung und veräußernd in der Verinnerung, die im Organe und seiner Function, und in der Function und ihrem Organe lebt und webt. Die Function ist mit und durch das Organ, und das Organ mit und durch die Function.

Besonderung und Gliederung der Einen Natur ist Be-

sonderung und Gliederung ihres Einen Lebens, — ist Besonderung und Gliederung des Bildungs- und Lebensprocesses des Erdkörpers als großen Ganzen, — des Bildungs- und Lebensprocesses in jeder besondern Region und einzelnen Sphäre des letztern. Der Planetenbildungsproceß als solcher (in seiner Totalität und als generatio originaria) bricht sich in die fünf großen Stadien: der Luft, des Wassers, des Minerals, der Pflanze und des Thieres; in jeder dieser besondern Regionen aber tritt das Leben als generatio secundaria wieder besonders in die Erscheinung, indem der alte Gegensatz überall, wenn auch in anderer und eigenthümlicher Gestaltung, wieder auftritt, und die Natursubstanz sich mit ihrem Streben nach Affirmation der Identität Ihrer selbst (nach Selbstbewußtseyn) nach jedem einzelnen Versuche nicht am Ziele findet, das Leben mithin seine große Aufgabe, wenn auch anders gestaltet, immer und überall wiederfindet. Denn überall wird das Streben der Natur nach Selbstverinnerung zugleich Selbstveräußerung, — d. h. es geht in der Emanation eines Productes auf, das in ihm selbst eben so Negation, als Affirmation (also ein Neutrum) der producirenden Agentien ist, und mithin die wesenhafte Identität der Natur in ihrer wesenhaften Differenz nur in relativer Weise affirmirt, also auch relativ negirt, — mithin in und durch sich selbst die Aufgabe als relativ ungelöst, sich selbst also als noch in der Differenz stehend darstellt. — Wie aber der Eine große Erdbildungsproceß in die genannten fünf großen Momente sich bricht und gliedert, so erscheint auch dieses secundäre Wechselspiel des Lebens in mannichfacher, aber bestimmter (specifischer) Brechung und Gliederung — als Electricität, — Chemismus — und Magnetismus, von denen die erstere vorzugsweise der Region der Luft, der zweite der des Wassers, und der dritte der Region des Minerals angehört. Der zwischen Electricität und Magnetismus mitten inne ste-

hende, und die erstere erfüllende und den letztern bedingende Chemismus, kann und muß als die eigentliche Lebensform der unorganischen Natur betrachtet werden, wie das Wasser den Mittelpunkt des unorganischen Daseyns bildet. — In der Region des Organischen, wo das starre Gleichgewicht der Gegensätze durch die eingetretene Uebermacht des positiven Momentes: der Selbstheit oder des Lebens wieder aufgehoben, und die Veräußerung (Materialisirung) unter die Vorherrschaft der Selbstverinnerung getreten, also die im Mineral (d. h. in der Aeußerlichkeit) begonnene Individualisirung zur innern geworden ist, kommt der Chemismus von Neuem und neu, — nämlich in vergeistigter Gestalt, — als individuelles und individualisirendes Leben: — als Zeugung oder Reproduction zum Vorschein. Wie der Chemismus, so ist auch die Zeugung nichts Anderes als das sich veräußernde Selbstverinnerungsstreben, das in der Besonderung emanirende, und in der Emanation sich besondernde, d. h. in einem äußern Producte aufgehende Streben der Natursubstanz nach Bezeugung Ihrer selbst als eines Einen und Ganzen — durch und in und vor Ihr selbst: — nach Selbstbewußtseyn; so daß jedes Naturproduct, als Ergebniß des (in der Unfreiheit sich durchführenden) Strebens der Natur nach der Vollendung ihrer Selbstheit und Wirklichkeit zu selbstbewußter Ichheit und Persönlichkeit, eine relative Realisirung dieses ihres Strebens darstellt, und sie in der Region der höchsten Intention ihres Lebens (in den höhern Thierklassen) wirklich — wie zur relativen Vollendung ihrer Selbstheit und Wirklichkeit, so auch zum relativen Wissen um ihr Seyn: — zum Wissen um ihre Erscheinungen gelangt. — Alles Leben in der Natur (als Streben derselben nach Selbstinnewerdung) wird also in seiner relativen Durchführung zur Zeugung; und insofern jeder einzelne Entwicklungsproceß in der Natur nichts Anderes ist, als das im Widerspru-

che mit sich selbst sich äußernde und veräußernde Ringen der Natursubstanz nach Selbstbewußtwerden: so ist der Schlußmoment desselben immer und überall die Zeugung, so wie die Begattung, da die Natur in ihr zum Ziele all' ihres Strebens, die Sehnsucht derselben nach Ihr selbst zur Befriedigung, ihre innere Geschiedenheit zur augenblicklichen Einheit gelangt, nothwendig der Moment ihrer höchsten Lust ist, die aber eben dadurch, daß die intendirte Selbstverinnerung der Natur zugleich und zumal aus sich selbst hinausfällt und zur Selbstveräußerung wird, — sich selbst vereitelt und für das Individuum eine wahrhaft eitle ist.

Auch die Selbsubjectivirung der Natur in der Bildung des Erdplaneten, — die Rückkehr derselben aus ihrer vollendeten Selbstobjectivirung zu Sich, — wird in ihrer Relativität ebenfalls zum Proceß, der eben so über und von dem Mittel- und Indifferenzpunkte des Planeten: dem Minerale aus, zwei Regionen, das Pflanzen- und Thierreich bildet, als der Proceß der Selbstobjectivirung unter und vor demselben sich durch die Regionen der Luft und des Wassers durchführte. Wie aber im Acte der Selbstobjectivirung die Wasserbildung es ist, welche den ganzen Vorgang als Proceß constituirt, indem das Wasser als tropfbar uud flüssig, in und durch sich sowohl die Einheit als Geschiedenheit des ersten und dritten Moments: der Luft und des Minerals, ausdrückt, d. h. beide in und durch sich eben so negirt als affirmirt: eben so ist es die Pflanze, welche die Rückkehr der Erde (als Individuums) zur Einheit mit der Gesammtheit zum Proceß macht, indem sie zwischen das erste und dritte Moment im Acte der Verselbstigung der Natur, — zwischen Mineral und Thier, — einend und scheidend, und scheidend und einend eintritt. Deßhalb sind Wasser und Pflanze der objectiv gewordene Proceß selbst; Flüssigkeit oder Continuität in der Veräußerung (in der Form der Räumlichkeit) war der Charac-

ter des Wassers, — Flüssigkeit oder Continuität in der Verinnerung (in der Form der Zeitlichkeit) ist der Character der Pflanze. Wie der Quell im Dunkel und in der Tiefe der Erde geboren zu Tage bricht und das Licht des Himmels wiederspiegelnd, leuchtend und blinkend dahin strömt; so gewinnt in gleicher Weise die Pflanze im finstern und schweren (und feuchten) Boden der Erde die erste Bewegung einer lebendigen Selbstentwicklung, in welcher sie dann mit großer Kraft nach Außen und Oben dringt, — in die Atmosphäre hinaus- und auseinander- strömt (die Pflanze hat keine eigentlich geschlossene Gestalt), und dem Lichte des Himmels sich vermählend, die ganze Fülle der Herrlichkeit des letztern, wie sie sich in der Vereinigung desselben mit dem Dunkel der Erde entfaltet, dem menschlichen Auge offenbar macht.

Die Pflanze wurzelt auf dem Minerale und deutet in der Blühte und ihrem Zeugungsprocesse das Thier an; die organische Rundung erscheint, aber noch in der Form der Linie und der Spiral. Das positive Moment der Selbstvergeistigung ist in der Pflanze insoweit zur relativen Prävalenz über das negative der Selbstmaterialisirung gelangt, daß die Pflanze nicht mehr, wie das Mineral, als Individuum in die Masse versenkt ist, sondern sich sowohl von allem Andern, als in Sich selber scheidet, — nicht nur Sich als entschieden Besonderes hinstellt, sondern auch nach Innen zu entschieden besondert oder organisirt. Doch ist diese ihre Organisation noch einfacher und mehr nach Außen gestellt und an der Oberfläche gelagert, (noch mehr in der Veräußerung stehend) als im Thiere; woher es gekommen, daß die Morphose, die das Daseyn der Natur überhaupt constituirt, in der Pflanze am leichtesten erkannt wird und zuerst erkannt wurde. Ueberhaupt wird die Pflanze, vermöge ihrer Stellung im Erdorganismus (zwischen vollendeter Objectivirung und Subjectivirung desselben) zum reinsten Bilde des großen ganzen Naturlebens. Das Streben der Natur-

substanz zum Licht des Selbstbewußtseyns in der Relativität seiner Durchführung ist der Grund aller großen und kleinen cosmischen Bildungen: — und die Pflanze ist in der That eine einfache, klare Darstellung des großen Universalprocesses in verjüngtem Maaßstabe. Sie ist lautere Einheit und lauter Gegensatz, — die reinste Darstellung der Identität in der Polarität, und umgekehrt; das Streben der Natur zum Selbstinnewerden, das im chemischen Processe in einem einfachen, momentanen Acte sich erfüllt und erlöscht, bildet hier einen auseinandergehaltenen Proceß, in welchem die sich stets steigernde Intention des Lebens sich in einer Reihe von Bildungen objectivirt, von denen die eine immer die höhere Metamorphose der andern ist, und die sammt und sonders ihre Erfüllung in der Blühte gewinnen, in welcher sich denn endlich das Selbstverinnerungsstreben der Natur, das dem ganzen Vorgange zu Grunde lag, in der Weise durchführt, wie es sich überhaupt, und hier insbesondere, durchführen kann: als Emanation oder Zeugung und als Licht- (hier Farben-) bildung: — Alles characteristische Momente des universellen Lebensprocesses der Natur in und auf dem Planeten selber.

Wir haben schon erinnert, daß, was früher in den Regionen der vorherrschenden Materialität der Chemismus war, dießseits in den Regionen der vorherrschenden Vergeistigung als Zeugung auftritt; als Ergebniß aber der höhern Entsonderung der Natursubstanz von Sich selbst (als Allgemeinem), und der innigern und vielfachern Besonderung derselben in Sich selbst (als Besonderm), — mit Einem Worte: als Ergebniß der entschiedenen Individualisation und Organisation im Pflanzenreiche erscheint die objective Geschiedenheit in den Gegensatz des Geschlechtes, theils indem die Geschlechtstheile zwar in einem und demselben Individuum, doch in entschiedener und bestimmter Gliederung auseinandertreten, theils indem Mann und Weib sogar als ge-

sonderte Individualitäten sich darstellen. Doch drückt sich der — in Vergleich mit dem Thiere — noch relativ niedrigere, dem Allgemeinen nähere, Standpunkt der Pflanze, und die noch schwächere Intention des Lebens (als Strebens der Natur nach Selbstverinnerung bis zur Selbstinnewerdung) in derselben auch darin aus, daß das Product des Zeugungsprocesses noch nicht das vollkommene Ebenbild des Zeugenden ist, wie im Thiere, sondern als Saame auch dem Allgemeinen noch angehört und deßhalb den Einfluß dieses für seine Vollendung als vollkommene Pflanze in Anspruch nimmt; insofern aber der Saame Product des entschiedenen Organismus, — also auch in ihm der Organismus und die Selbstheit schon entschieden ist, kann jener Einfluß doch nur die Pflanze aus ihm hervorrufen und ihn zur Selbstentwicklung sollicitiren. Eben so liegt in der relativen Intensität und Höhe der Verselbstigung oder Vergeistigung der Grund, warum im eigentlichen Chemismus die beiden Agentien in der Erzeugung ihres Productes vollkommen aufgehen, — die Pflanzen zum Theil mit derselben absterben, zum Theil dieselbe überdauern, — von den Thieren aber wohl allerdings der alte Spruch gilt: Omne animal post coitum triste, dasselbe aber doch im Allgemeinen den Act des organischen Chemismus überlebt.

Im Thierreiche gelangt das Selbstveredlungs= — d. h. das Selbstbewußtseynsstreben der Natur zu seiner Erfüllung; hier — in der höchsten Entsonderung und intensivsten und gegliedertsten Besonderung, findet sie Sich selbst; am weitesten von Sich gekommen, kommt sie zu Sich, — welches Zu=Sich=gekommen seyn sich im Allgemeinen ausspricht als Sensibilität, d. h. als Selbstgefühl des Individuums in der Wechselwirkung mit Anderm und Aeußerm, — folglich zugleich als Gefühl des Andern und Aeußern als solchen. In ihrem, stets intensivern, Lebensstreben, als Streben nach Selbstverinnerung,

wird die Natur Ihrer endlich inne, in ihrer immer weiter fortgeführten Ent- und Besonderung sondert und trennt sie sich endlich in ihren organischen Bildungen von dem Allgemeinen ab, gelangt zu der ihr höchstmöglichen Verselbstigung und Freiheit, und wird überwiegend reactiv, — subjectiv- (von Innen nach Außen) wirksam, und Oken stellt mit Recht als den wesentlichen und einzig durchgreifenden Unterschied zwischen Thier und Pflanze auf: daß das Thier sich unabhängig von den äußern Reizen, — aus Mangel an (äußerm) Reiz, bewegen kann, — daß es sich bewegt, um Nahrung zu suchen, also aus Mangel der Nahrung, die mithin nicht auf es wirkt, da hingegen die Pflanze sich nicht aus Mangel an Nahrung bewegen, sondern nur sterben kann. * Die, im Pflanzenreiche nur leise aufdämmernde, Sensibilität ist Characteristicum der Thierwelt.

* S. Oken's Lehrbuch der Naturphilosophie, 2. Aufl. S. 162. — Mit dem, daß das Thier aus Mangel an Nahrung sich bewegt, ist dasselbe freilich noch nicht aus der Unfreiheit der Natur, d. h. die Spontaneität desselben noch nicht aus der Obmacht der Receptivität (der Abhängigkeit von äußerm Reiz) herausgetreten. Es kann nicht nur, sondern es muß sich auch bewegen aus Mangel an Nahrung, weil in seinem Innern ein anderer Reiz sich geltend macht, und es in der Gegensätzlichkeit seines eigenen Wesens Sich selbst zum Reiz wird. Die Pflanze muß sterben aus Mangel an äußerm Reiz, weil sie noch entschiedener in der Aeußerlichkeit steht, — das Thier aber kann nicht nur, sondern muß auch (um nicht zu sterben) nach der mangelnden Nahrung suchen, weil es Seiner selbst, und somit auch des, auch in ihm bestehenden Gegensatzes der Natursubstanz zu sich selbst inne werden muß. Die Unfreiheit und Abhängigkeit ist im Thiere dieselbe geblieben, die sie in der Pflanze war, nur gibt sie sich auf eine etwas andere Weise kund, weil das Thier selbst nur eine etwas andere Daseynsweise der Einen Natursubstanz ist. — Dieses für Jene, die in der Sensibilität der Thierwelt das Erwachen des freien Geistes sehen wollen.

Aber auch hier macht sich noch eine Steigerung der Selbstverinnerung, ein Fortschreiten der Veredlung und höhern Organisirung, somit eine immer entschiedenere und vielfältigere Gliederung geltend; auch die Sensibilität gelangt erst, von den Protozeen bis zu den Affen, durch stufenweise Fortbildung und Entwicklung zu ihrer höhern und höchsten Intensität. Auf der niedersten Stufe der Thierbildung, wo letzteres nichts als eine in sich selbst ungeschiedene Masse darstellt, ist auch die Empfindungsfähigkeit ungeschieden und dem Ganzen gemein: — bloßes Gemeingefühl; erst mit fortschreitender Besonderung und Differenzirung erscheint der Nerv, und sein polarer Gegensatz: der Muskel, — dieser als die Seite der organischen Veräußerung, mithin als Träger und Vermittler der nach Außen gehenden Activität, — jener als der objective Ausdruck der Verinnerung, mithin als Träger und Repräsentant der Receptivität gegen Aeußeres und Anderes, — als Vermittler der Einheit der Natursubstanz mit Sich selbst in der Geschiedenheit von Sich selbst. Sensibilität und Irritabilität sind die natürlichen Correlate, und die eine ohne die andere eben so wenig denkbar, als Materialisirung ohne Leben und das Leben der Natur ohne Materialisirung; beide bilden ein großes System, dessen Gegensatz sich im Knochensysteme darstellt, das eben so Ausdruck der äußersten Veräußerung nach Innen ist, als die vollendetsten (die Sinnes-) Nerven der Ausdruck der innersten Verinnerung nach Außen sind. Was die Holzbildung im Gegensatze zum organischen Apparate in den Pflanzen, das ist die Knochenbildung im Gegensatze zum höhern organischen Leben in den Thieren, weßhalb die Entwicklung des Skelets mit der Entwicklung des Nervensystems in einer stäten Wechselbeziehung steht. Uebrigens erheben sich irritabeles und sensibeles System eben so aus und über dem reproductiven, wie der Stamm und die Blühte der Pflanze aus und über ihrer Wurzel.

Was also das Thier im großen Erdorganismus ist, das

ist der Nerv im Thiere, — er ist das vollendete Thier. Wie das Thier das letzte Resultat der im Planeten sich durchführenden Intention der Natursubstanz nach ihrer Selbstvergeistigung oder Selbstbewußtwerden ist, so ist der Nerv das letzte Resultat der durchgeführten Thierbildung. Wie der Nerv überhaupt eben erst im Fortgange der Entwicklung und Veredlung der Thierwelt, — der intensiveren Verinnerung des Thieres — erscheint, so tritt weiterhin in ihm selbst noch eine höhere polare Scheidung ein: es bildet sich der Gegensatz des Ganglien- und Cerebralsystems, der das höhere und höchste Analogon des ersten und ursprünglichsten organischen Gegensatzes: zwischen der Wurzel und Blattfeder im Pflanzenembryo darstellt. »Nichts Anderes braucht man den Nerven einzuräumen« (sagt Herbart, Metaphysik II. S. 647) »als daß durch sie das Thier Ein Ganzes wird;« aber nicht bloß das Thier, sondern auch der im Pflanzen- und Thierreiche von Sich gekommene Planet, — und nicht bloß dieser, sondern auch die im Planeten Sich selbst entäußerte und objectiv gewordene Gesammtnatur, kommt in den Nerven und durch sie wieder zu Sich, — wird Ein Ganzes. »Sie sind überall die Boten und Vermittler; sie machen, daß Alles von Allem leidet, folglich auch, daß in dem ganzen Thiere Jedes auf Alles wirkt,« — aber auch, daß das Thier auf Jedes und Alles außer ihm, und jedes und alles Aeußere auf das Thier wirkt: die Nerven sind der Ausdruck oder das objective Band der Einheit zwischen dem Besondern und dem Allgemeinen sowohl im einzelnen Organismus selbst, als zwischen diesem und dem Universum.

Das Streben der Einen Natursubstanz nach Selbstbewußtseyn, d. h. nach Ueberzeugung von der Identität und Einheit Ihrer selbst in Entzweiung Ihrer selbst, vollführt sich also — wie es sich in der Natur vollführen kann: als bloße Zeugung, (Production) — in der Bildung und Function des Cerebralsystems, das sich denn abermals in den Sinnen vollendet, die

sich selbst wieder in der Bildung und Function des Auges erfüllen und schließen. Die Sensualität ist die höchste Blühte der Sensibilität, — und das Auge die höchste Blühte von jener und von aller organischen Bildung. Durch das Auge kommt die Natur zur Anschauung Ihrer selbst, — in der formalen Vorstellung zum Wissen Ihrer selbst; beide sind Eines, im polaren Gegensatze von Aeußerm und Innerm. — Alle Organisation in der Natur müssen wir also als Streben derselben: die Sinne hervorzubringen, — weil als Streben: Ihrer selbst inne zu werden, betrachten; der, gleich dem Thautropfen und dem Erdball und dem Menschenschädel, runde Augapfel ist der eigentlich vollendete Organismus, die individuellste, am vollkommensten in sich geschlossene und vom übrigen Organismus sich abschließende Bildung. Im Auge tritt der Macrocosmus des Planeten — zum Microcosmus verjüngt und verinnert, Sich selbst und dem Universum gegenüber, findet Sich und das All, und kennt Sich, — wenn auch ohne Sich zu erkennen. Darum trägt das Auge, in höherer vergeistigter Bildung alle fünf großen Regionen des Erdorganismus in Sich, — ist dieser selbst in seiner höchstmöglichen Vergeistigung und Verinnerung. In vollkommener Durchsichtigkeit und, wie die Luft, zu Aeußerst und in Berührung mit ihr, liegt die Cornea; — als das reinste Wasser folgt der Humor aqueus, — hinter welchem als Repräsentant des Minerals der theils kuglichte, theils linsenförmige Krystallkörper erscheint, — an den sich in vaskulöser und zelliger Pflanzenbildung und wie aus verdichtetem Wasser bestehend, der sogenannte Humor vitreus sich dergestalt anschließt, daß seine sehr feine und durchsichtige Haut allerdings zarte Wurzeln in die Linsenkapsel treibt, aber doch von dieser ohne Schaden für den Körper selbst getrennt werden kann; die Nervenhaut, als Repräsentant der Animalität schließt die Reihe. *

* Die Iris ist unstreitig der, dem geistigsten Factor der Sensi-

bilität: der Retina, entsprechende, und durch und mit ihm gesetzte, irritabele Factor; wie der Sehnerv die höchste Spitze des Nervensystems, so ist die Iris der Muskel in seiner geistigsten Gestalt, die Irritabilität in ihrer allerlebendigsten und zartesten Regsamkeit, und wie der höhere thierische Organismus durch die unwillkürliche und willkürliche Muskelbewegung sich als dem Allgemeinen enthoben und dasselbe beherrschend — als (relativ) selbstig und frei, constituirt, oder sich als Individuum erhält und vertheidigt: so ist es eben auch die Iris, durch welche sich der individuelle Organismus des Auges (und insbesondere der passive Sehnerv) in seinem Lebensverkehre mit der Außenwelt als solcher bewährt und bewahrt, und es ist ganz in der Natur des Auges, als Repräsentanten der Totalität in höchstgesteigerter Organisation, daß im Repräsentanten der Irritabilität in demselben: in der Iris, unwillkürliche und willkürliche Bewegung zugleich Statt findet und in einander übergehen. Insofern aber die Iris das reale Correlat der Retina bildet, muß sie nothwendig alle Lebensbewegung dieser reflectiren, und das Bedenken: Ob und wie der Nervus opticus als Sinnnerve die Ciliarnerven zur Thätigkeit stimuliren könne, trägt zu sehr den Stempel der Atomistik, als daß es berücksichtigt zu werden verdiente.

So ist das Auge der lebendige Knopf — und somit Kopf — auf der wunderbaren Pyramide aller Naturbildungen, und mit dem Auge nach Außen, und mit der höchsten, d. h. entschiedensten und daher geschiedensten (mithin auch vollkommen unterscheidenden) formalen Begriffsbildung nach Innen hat auch der Proceß der relativen Selbstsubjectivirung der Natursubstanz sich durchgeführt — und es tritt der dritte Moment in der Selbstbewußtseynsentfaltung der letztern ein: — der Moment der realen Darstellung der Identität Ihrer selbst in der entwickelten Object-Subjectivität Ihrer selbst, — der Einheit mit Sich selbst in der vollkommenen Differenzirung Ihrer selbst, — des Gewiß-, d. h. Wissendwerden Ihrer selbst in der vollendeten Geschiedenheit von Sich selbst; mit Einem Worte: Es tritt jener Moment ein, durch welchen und in welchem sich ihr Streben: zu Sich selbst zu kommen, im

höchsten Von=Sich=gekommen=seyn realisirt, — der Moment der Lichtbildung. Es wird innerlich und äußerlich Licht.

Wie die Lichtentwicklung (das Selbstbewußtwerden) im Geiste rein formal, — aber, eben als rein formal, wirklicher Gedanke (der Gedanke: »Ich«) wird: so ist die Lichtentwicklung der Natur zugleich real, d. h. Emanation, sich wie nach Innen, so auch zugleich nach Außen stellend, — zeugend, und somit nicht den Einen Gedanken — sondern die vielfache Vorstellung von Sich bildend. Das äußere Licht ist materiell, weil ein Product der lebendigen Wechselwirkung des Besondern und des Allgemeinen, und somit ganz besonders des ganz besondern Auges und des Mittelpunktes (der concreten Einheit der Peripherie) des Planetensystems: der Sonne; in welcher Wechselwirkung das Besondere sich dem Allgemeinen, und dieses sich jenem, als identisch mit ihm bezeugt, oder zu erkennen gibt. Aber das äußere, materielle Licht hat sein polares Correlat im Innern des Thieres in der schematisirenden Einbildungskraft desselben, so daß das Auge gleichsam den organischen Mittel= und Indifferenzpunkt zwischen letzterer und ersterm bildet * und wie die Vorstellung im Innern in Wechselwirkung mit dem Gehirne, als der Sonne in der Sphäre der Individualität, so auch die Lichtbildung nach Außen in Wechselwirkung mit der Sonne in der Sphäre der relativen Totalität (des Planetensystems) vermittelt. Das Licht geht aus zugleich vom subjectiven und objectiven Momente im Daseyn des Einen Naturprincips.

* Dadurch, daß wir hier das Auge in Beziehung auf die schematisirende Einbildungskraft (Vorstellungsvermögen) als Indifferenzpunkt bezeichnen, heben wir unsere frühere Andeutung des polaren Gegensatzes zwischen Beiden nicht auf. Was in einer Beziehung Gegensatz ist, kann in einer andern, in Beziehung nämlich des zweiten Factors auf einen anderweitigen, zur Indifferenz werden, so wie das, was nach der einen

Richtung als negativer Factor erscheint, nach der entgegengesetzten als positiver auftritt, und umgekehrt. Das ist eben die absolute, wesentliche und wesenhafte Relativität der Natur. In Beziehung auf den polaren Gegensatz zwischen der schematisirenden Einbildungskraft und dem Sinne des Gesichts nur noch folgende kurze Bemerkung. Es ist derselbe wie der zwischen unwillkürlicher und willkürlicher Muskelbewegung, und zwischen plastischem und Cerebralnervensysteme, und beruht überall auf dem Verhältniß des positiven Moments der Selbstverinnerung der Natur zu dem negativen der Selbstveräußerung, und umgekehrt. Durch diese Polarität wird das organische Leben nothwendig zu einem Wechselleben zwischen Schlaf und Wachen. Letzteres beruht auf dem Vorherrschen des positiven Pols und seiner Factoren, im Schlafe hingegen cessiren willkürliche Bewegung und Sinnenfunction, und das reale und formale Bildungsleben (somit die Function der Ganglienнerven und unwillkürlicher Muskelbewegung) dauert fort und begründet das reale und formale Produciren: die organische Restauration und den Traum, d. h. die wirkliche Reproduction des Besondern in und aus dem Allgemeinen, und die nicht-wirkliche des Allgemeinen in und aus dem Besondern.

Wir haben schon oben erkannt, wie jedes Naturproduct das Resultat der relativen Realisirung des Strebens der Natur nach Selbstbewußtseyn darstellt, und jeder Organismus als solcher als relativ durchgeführte Augenbildung angesehen werden kann. Hiermit ergibt sich, daß jedes Naturproduct auch in einer bestimmten Weise im großen Lichtbildungsprocesse steht, und zwar nach Maßgabe seiner höher oder tiefer stehenden Organisation, d. h. nach Maßgabe der in ihm mehr oder weniger durchgeführten Selbstverinnerung. Die Durchsichtigkeit von Luft und Wasser, als den noch jenseits der eigentlichen Individualisirung liegenden Regionen, ist Negation aller selbstigen Sichtigkeit, d. h. sie sind durchsichtig, weil sie selbst noch nicht sehend oder lichtbildend sind; die Natursubstanz ist sich in ihnen noch nicht genug innig,

und somit noch nicht *sinnig*, — selbst noch nicht Sinn, und somit auch nicht Gegenstand für den Sinn geworden; sie wird noch nicht erblickt, weil sie als Besonderes selbst noch nicht dem Allgemeinen entgegenblickt.

Diese Durchsichtigkeit wird im Metalle (dem Repräsentanten der vollendeten Selbstobjectivirung des Planeten) zur vollkommenen *Undurchsichtigkeit*, die aber nur insofern im Gegensatze zu jener Durchsichtigkeit steht, als sie ein Ergebniß des *weiter durchgeführten* Strebens der Natursubstanz nach Selbstinnewerdung ist, jene Durchsichtigkeit aber eben auf der vorwaltenden Unentschiedenheit dieses Processes beruht. Denn anderntheils liegt das Metall in Einer Reihe mit Luft und Wasser, und bildet das Extrem der vorwaltenden *Selbstveräußerung* im großen Processe der Selbstverinnerung der Natursubstanz, und insofern liegt auch seine *Undurchsichtigkeit* allerdings in Einer Reihe mit der Durchsichtigkeit jener. Insofern das *Metall* Ausdruck der äußersten *Selbstobjectivirung* (= Materialisirung) ist, im *Auge* aber die Natur zur vollendeten *Selbstsubjectivirung* gelangt, ist dasselbe *Negation des Auges* (d. h. überhaupt des lebenden Organismus); indem aber die in ihm hervortretende Individualisirung und Verkörperung auf erhöheter Intention des *Lebens* beruht, und die sich vollendende Entäußerung der Natursubstanz zugleich und zumal fortschreitende Selbstverinnerung ist, so wird es, in jener seiner Negation der Sensualität auch zugleich und zumal die Affirmation derselben und steht in der Sinnenentwicklung höher als Luft und Wasser. Mit Einem Worte: Die Undurchsichtigkeit des Metalls ist als solche eben sowohl *Negation der Durchsichtigkeit* (*Nichtsichtigkeit*) von Luft und Wasser, als *Negation der Sichtigkeit* (Sinnentwicklung) von Pflanze und Thier; als jene (als Negation der Nichtsichtigkeit) aber ist sie selbst *sichtig*, — wie Pflanze und Thier; als diese (die Sensualität in sich negirend) ist sie *nichtsichtig* —

wie Luft und Wasser; — und man sieht leicht, daß, wie im Metalle überhaupt der Urgegensatz in der Natursubstanz zur vollkommenen Vereintheit in vollkommener Aeußerlichkeit, mit Einem Worte: zur Selbsttastung gelangt, so auch die Einheit des Metalls mit dem Lichte ein gegenseitiges Tasten ist; sie kommen zu einander, und bleiben sich doch vollkommen äußerlich; das Metall ist auch gegen das Licht vollkommen objectiv, d. h. wirft es in seiner ganzen Fülle zurück, so daß es nur insofern als das eigentlich Dunkle und Undurchsichtige erscheint, als es sich als das eigentlich Glänzende zeigt, und umgekehrt.

Das Metall bildet im Kreislaufe der Selbstbewußtseynsentwicklung der Natursubstanz im Planeten — den dem Auge entgegengesetzten Pol. In denjenigen Mineralen, in welchen die Natur aus der im Metalle vollendeten Objectivirung heraustritt, d. h. die schon nach der Seite der Subjectivirung hin- und umbiegen, und in denen das zum Aufgange sich erhebende Licht des Lebens (wie im hohen Sommer am Mitternachtshimmel der kommende neue Tag) einen leisen Schimmer wirft, beginnt die starre Veräußerung sich zwar zu lösen, ohne jedoch deßhalb schon zur entschiedenen Selbstverinnerung vorzudringen: sie sind und bleiben entschieden Mineral, aber nehmen die Richtung nach aufwärts der Pflanzenbildung zu. Als solche betrachten wir die Erden und die Brenzen. Diese aus der absoluten metallischen Veräußerung heraustretend, ohne zu der zum organischen Leben erklecklichen Selbstverinnerung zu gelangen, können und müssen auf dem Indifferenzpunkte der Objectivität und Subjectivität — wieder durchsichtig werden, welche Durchsichtigkeit aber, wie leicht einzusehen, eine ganz andere ist, als die frühere in Luft und Wasser. Bei den meisten hierher gehörigen Naturproducten ist sie eine gebrochene, indem im Innern der Individuen schon ein leiser Anhauch von objectiv werdender Subjectivität, d. h. eine, wenn auch allerzarteste und noch nicht zur lebendigen Bewegung gelangende

innere Organisation, — also die erste Andeutung wirklicher Augenbildung erscheint. Diese gebrochene Durchsichtigkeit ist gebrochene Lichtbildung, — Farbenbildung; — die also nichts Anderes ist, als der Reflex der Wechselwirkung, in welche der äußere Factor der Lichtbildung mit dem Innern des Mineral-Individuums deßhalb kommt, weil dieses Innere selbst schon anfängt, sich gegen jenen zu objectiviren. So ergeben sich die Prachtfarben der Edelsteine, und erklärt sich die Erscheinung, daß mehrere mehr oder weniger durchsichtige und farbige Minerale, zu Pulver gestoßen, farblos werden.

In der Pflanze ist die Selbstverinnerung der Natursubstanz zur entschiedenen Vorherrschaft gelangt, d. h. der zur Einheit gekommene Gegensatz macht sich in der durchgeführten Einheit selbst wieder geltend, die Selbstveräußerung geht im Individuum selbst vor sich, der Chemismus erscheint als ein verinnerter, — organischer. Die Pflanze ist eigentlicher, doch nicht vollendeter Organismus, darum undurchsichtig und selbstsichtig, d. h. unvollendete Augenbildung, die in dieser Region in der im Wechselverkehre mit der Sonne alle Farben entwickelnden Blühte ihre Erfüllung erreicht.

In der erwachenden Sensibilität (als vollkommener Verinnerung bis zur Innewerdung) nimmt das Thier Sich als Selbstiges, und alles Aeußere als Anderes wahr; diese Wahrnehmung steigert und entwickelt sich in der Nervenbildung, — diese in der Sinnen- und diese in der eigentlichen Augenbildung, und im Auge erscheint die alte Durchsichtigkeit in neuer Weise; Luft und Auge berühren sich als Extreme; dort war die Durchsichtigkeit noch reine Negation aller Sensualität, — hier ist sie Affirmation der Vollendung derselben; das Auge ist, in der höchsten Besonderung und Individualisirung und mit den Repräsentanten aller macrocosmischen Bildung in seinem Innern, durchsichtig, weil die Natur Sich selbst im Auge und durch

das Auge findet; alle frühere Farbenbildung in der Natur ist hier höchste Lichtbildung: — Sehen.

Dieses Sehen, als Einheit der äußern und innern Vorstellung und Wahrnehmung ist das höchst mögliche Bewußtseyn der Natur um Sich selbst, in welchem also das reale Schema, die äußere Begriffsbildung, in welcher die Natur ins Daseyn tritt, zur formalen und innern, — die Darstellung Ihrer selbst als Einheit in der Mannigfaltigkeit zur Vorstellung, — das frühere bloß körperliche Bilden nun zugleich zum vergeistigten Einbilden wird. Mit Einem Worte: Die innere Daseynsweise der Natur — ihr Wissen um Sich — ist = der äußern; wie sie äußerlich im realen Bilden und unendlichen Bildungen (Nach- und Ebenbildern von Sich) aufgeht, so wird sie Sich auch innerlich offenbar und gewinnt die Kunde von Sich selbst (ihr Selbstbewußtseyn) nur durch Bilden und in Bildern.

Kann nun dieses Naturbewußtseyn im Begriffe — jemals geistiges Selbstbewußtseyn in der Idee des Einen Grundes werden? d. h. Kann auf dem Wege der (hier skizzirten) Lebensentwicklung der Natur jemals der Gedanke »Ich« zu Stande kommen? — So gewiß nicht, als das geistige Selbstbewußtseyn auf der Freiheit als vorwaltenden Spontaneität beruht und der Ichgedanke Affirmation freier Persönlichkeit ist, da hingegen das Naturbewußtseyn auf der Unfreiheit als Obmacht der Receptivität (absoluter Gebundenheit der Selbstwirksamkeit an fremde Erregung) beruht, und in seiner Selbstveräußerung und Vermannichfaltigung die bare Negation der Ichheit und Persönlichkeit darstellt. Die dialectische Fortbewegung der Natur zur Einheit Ihrer selbst in der Object-Subjectivirung Ihrer selbst, führt so gewiß nicht zum Ichgedanken als Erzeugniß und Zeugniß dieser Einheit,

und vollendet sich so gewiß nicht als Ideenbildung, als diese reale Dialectik der Natur, — diese wesenhafte Object = Subjectivirung, — diese Emanation derselben, mit ihrem Halbbewußtseyn, mit ihrem Wissen bloß um ihre Erscheinungen einen und denselben causalen Grund hat, und der Geist Sich selbst eben deßhalb in und aus seinen Erscheinungen als selbstig = wirkliches Princip derselben weiß und erkennt, weil er sich ohne allen chemischen Proceß sein Licht anzündet, sein Wissen um Sich ohne alle reale oder formale Dialectik zu Stande bringt.

Also — das Selbstbewußtseyn der Natur kann nun und nimmer ein geistiges, — d. h. die Begriffsbildung derselben nie Ideenbildung, ihre Selbstschauung nie eigentlicher Gedanke werden. Kann nun das Seyn von Natur und Geist jemals als Eines und dasselbe, — dürfen Beide als bloße Daseynsweisen eines und desselben Princips angesehen und behandelt werden? — können sie in Homousie, d. h. in Identität des Wesens je zusammengehen? — So gewiß nicht, als das Selbstbewußtseyn = Daseyn = wesentliche Offenbarung = wesentliche Form des Seyns ist. * Die Natur in ihrer Materialität negirt ewig sich als Geist, der Geist in seinem Ichgedanken negirt ewig sich als Natur, und Geist und Natur als Seynsweisen eines und desselben Princips auffassen kann nur eine Philosophie, die (wahrhaft ein namenloses Werk!) Beide zum Herengebräu des Absoluten in Einen Kessel wirft, und diesen so lange lodern und brodeln läßt, bis sich's zum Systeme modelt, in welchem das Ἑν και Παν in neuer sinnbetäubender Gestalt zum Vorschein kommt: oder diejenige, der die Materie als Pferdefuß und Bockshorn und Drachenschwanz erscheint, welche der Natur (wie Lucifern und seinem Anhange nach den gäng und gäben künstlerischen Darstellungen des Engelsturzes) in dem Augenblicke gewachsen sind, wo sie durch die Schuld des Menschen »aus ihrer

normalen, lichten und immateriellen Seynsweise in die dermalige abnorme und undurchdringliche, finstere und materielle hinabgedrückt wurde.«

* Unser Recensent in der Sengler'schen Kirchenzeitung hat die Idee eines substanziellen Seyns (in seiner formellen Vollendung, d. h. in seiner Daseyns- oder Selbstoffenbarungsweise = Wesen) sich so wenig zur Klarheit gebracht, daß ihm Selbstbewußtseyn nicht als wesentliche Form sondern als das Wesen des Geistes selbst, und die Wesenheit überhaupt für das Denken als sehr unwesentlich erscheint, — wodurch es ihm denn freilich leicht geschehen kann, daß er wenigstens mit dem Einen Fuße, — nicht wie der Engel der Offenbarung auf dem Meere und eben so fest als mit dem andern auf dem Lande, zu stehen kommt — sondern in den großen Sumpf des Pantheismus hineintappt.

Die aus dem Cyclus des Pantheismus hinaus- — d. h. die Christianisirung der Philosophie anstrebende Ansicht Baader's (der auch unser Recensent zugethan ist, *) stellt nämlich die sonderbare Behauptung auf: die Materialität der Natur sey eine Abstractheit und Positivität derselben gegen den Geist im Menschen, in welchen sie durch den primitiven Fall desselben verfallen, und bilde die für den Geist zum Theil sehr fatale Consequenz und das Seiten- und Gegenstück zu der Abstractheit und Positivität, in die sich letzterer gegen Gott selbst versetzt, und wodurch sein früher »unmittelbares Schauen« des Wesens der Dinge (das nur noch im »poetischen Spiele des Traumlebens als Vorübung des ewigen Lebens«, und besonders in den Erscheinungen des Sonnambulismus zum Durchbruch komme **) zum vermittelten Erkennen geworden sey. Die ursprüngliche Seynsweise der Natur wäre also Immaterialität: durch die Ursünde aber, als »positive Abstraction« des Menschen von Gott und Concentration desselben in sich selbst, wäre auch die Natur außer und an dem Menschen, in die niedere Region der Schwere und der Finsterniß herabgesunken, ihr immaterielles Seyn wäre durch das in dasselbe eindringende Princip des Bösen (ein

wahrer tartarus tartarisatus oder höllischer Kälbermagen für die milde, lichte und lautere Milch der Natursubstanz!) zum »Gerinnen« gekommen, so daß die Materialität der Natur bloß als Ausdruck ihrer »Besessenheit,« — aber auch zugleich als jene eherne Mauer zu betrachten wäre, an welcher der Geist bei einem allenfallsigen Gelüste seines prätendirten Absolutismus: in das Centrum der Natur als Eroberer einzudringen, sich den Kopf zerstoßen muß. — Man sieht, wie es nicht unwahrscheinlich ist, daß im vorzugsweise harten und strahlenden Diamant der Geist des Bösen oder der böse Geist sich in den lichtesten Engel des Lichts verstellt, um so mehr, da man durch einen kräftigen Exorcismus schon dahinter gekommen, daß der kostbarste Brillant am Ende doch nichts Anderes ist, als todte Kohle, — als welche oft die Schätze aus des Teufels Schatzkammer von vorlauten Schatzgräbern sollen befunden worden seyn.

* Derselbe wundert sich, daß wir in unserer von ihm recensirten Schrift einzig den Pantheismus als Gegner des Christenthums (soll heißen: der christlichen Philosophie) bezeichnen, „als ob" (sagt er) „der Theismus nicht das andere Extrem bilde." Wir halten aber wirklich den Pantheismus für den einzigen entschiedenen Gegner, — weil für die eigentliche Negation der christlichen Philosophie, und letztere für den gesunden, lautern und vollendeten Theismus selbst. Jeder wirkliche Theismus trägt in der Außerweltlichkeit Gottes den Keim der christlichen Philosophie in sich und kann sich zu derselben erheben und durchbilden; da hingegen jedes System, das die Psora des Pantheismus auch noch so versteckt und verlarvt in sich birgt, sich selber aufgeben muß, um christlich zu werden. Christlicher Monotheismus und Pantheismus stehen in demselben ausschließenden Gegensatze, in welchem Gott und Creatur, — zweiter und erster Adam, — Christenthum und Heidenthum zu einander stehen.

** Es ist auffallend und verdrießlich, wie in unserer Zeit sich gerade diejenigen Naturphilosophen, die auf christlichem Grund und Boden stehen, sich vom Traume necken und täuschen und ihre Speculationen von demselben assimiliren lassen. Das poetische Spiel des

Traumlebens eine „Vorübung des ewigen Lebens!“ ach, daß Gott erbarme! — Im Sonnambulismus ein „unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge,“ in demjenigen Augenblicke, wo das Licht und Selbstbewußtseyn des unsterblichen Geistes gebunden und verschlungen ist vom magischen Lichte des niedern Naturbewußtseyns, den armen Kranken als im Verkehre mit dem Jenseits und der Geisterwelt betrachten — welche Verkehrtheit!

Wir glauben es hier nicht am unrechten Orte, Einiges als Antwort auf die Bedenken einzuschalten, welche Hr. Rosenkranz in Betreff der christlichen Ansicht vom dermaligen Zustande der Natur als einem abnormen und unnatürlichen (in seiner Recension von Kreutzhage's Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des innern Lebens Münster 1831 *) aufstellt. Rosenkranz, der als Hegelianer einmal die Natur, als das reine Von- und Außer-sich des Geistes, als abstracte Materie, — und dann den Sündenfall der ersten Menschen als einen ganz nothwendigen und natürlichen Vorgang betrachten muß und deßhalb an eine durch denselben gesetzte Abnormität in der Natur, und mithin an das bekannte »Seufzen derselben nach der Erlösung der Kinder Gottes« nicht glauben kann, und dem die Natur, wie sie dermalen ist, so ganz recht ist, — richtet an Jene, die den jetzigen Zustand der Natur als den nicht ganz rechten ansehen, folgende Fragen:

»Es wäre erstlich zu sagen: Was die Natur vor ihrer Corruption gewesen;« —

»Zweitens wäre in der jetzt bestehenden Natur, in ihren Elementen, Pflanzen, Thieren u. s. w. der Widerspruch zwischen ihrem ursprünglichen Seyn und zwischen dem negativen Principe des Bösen nachzuweisen, was ihre Schönheit in Häßlichkeit verzerret und ihre Herrlichkeit vom Throne stürzt; es müßte hier die Möglichkeit einer Wechselwir-

*) Siehe: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Jahrgang 1832. Nr. 113.

kung zwischen dem geistig Bösen und dem Natürlichen auch außerhalb des Menschen und seines Leibes gezeigt werden.« —

»Drittens wäre zu beweisen, wie jetzt schon die Natur durch die Heiligung des Menschen in ihren Urzustand zurückkehrt. Diese Rückkehr,« meint er, »könne keine bloße Voraussetzung seyn, denn so viel werde man doch der christlichen Kirche zutrauen, daß durch sie und in ihr die Heiligung der Menschheit wenigstens schon wirklich ihren Anfang genommen; es müßte also auch bereits in der Natur ein Anfang des Effectes sichtbar seyn, den diese fortschreitende Heiligung ausübt. »Aber« (fragt er) »wie wäre der zu denken? wo wäre er zu finden? Selbst wenn man auf die Pflanzen und Thiere reflectirt, welche der Mensch sich ganz in seine Nähe gebracht, mit seinem Daseyn aufs Engste verschwistert hat, welche organische Veränderung ist wohl daran sichtbar? Denn die Zähmung derselben alterirt nicht ihre Qualität, sie ist Product künstlicher Gewöhnung, die wieder in Verwilderung umschlagen kann.« — — »Wir fordern von Euch« (fährt er weiterhin fort) »daß ihr uns bestimmter als in poetischen Tiraden sagt, was aus dem Ungeziefer, den Raubthieren, den Giftpflanzen u. s. w. in Euerer Verklärung der Natur werden soll? Ihr müßt doch irgend etwas darüber angeben, ihr müßt überhaupt die Mängel der jetzigen Natur wenigstens andeuten können, wenn man Euch nicht der leersten Schwärmerei beschuldigen soll.« —

Man sieht, wie dem Eifer des Herrn Rosenkranz die Vorstellung zu Grunde liegt, als meine die christliche Philosophie: der Einfluß, den der primitive Sündenfall auf die Natur ausgeübt, sey ein solcher gewesen, der sie in ihrem Seyn selbst verändert, der wie eine Vergiftung in ihr innerstes Wesen gedrungen, ihre Schönheit und Herrlichkeit entstellet, ihre Organisation zerrüttet, und sie mit Zorn und Wildheit gegen den Menschen erfüllt habe. Und in der That, — wer von einem durch die Sünde in die Natur eingedrungenen »Princip des

Bösen« spricht, wer behauptet, die Materialisirung der Natur sei eine, durch dieses böse Princip in ihr bewirkte Coagulation, eine feindselige Abstraction vom Geiste und selbstische Concentration derselben in Sich selbst: der glaubt wirklich an eine durch den Urfall gesetzte wesenhafte Veränderung der Natur, an eine, vom Geiste ausgegangene Infection und Desorganisation ihres ursprünglichen Seyns und Lebens. Aber auf solche Vorstellungen reducirt sich nicht alle und jede Möglichkeit, sich die Ursünde des freien Geistes im Menschen auf die Natur in und außer ihm influenzirend zu denken. So arg war es nicht, wie es dort beschrieben, — und doch war es ärger.

Die christliche Philosophie begreift die Natur einerseits als ein wesentlich vom Geiste verschiedenes substanzielles Seyn, und andrerseits als Eine große Beziehung auf den freien Geist, — bestimmt: in ihm und durch ihn zu ihrer Verklärung zu gelangen, d. h. in organischer Vereinigung mit ihm in den Ichgedanken desselben und somit in die Fülle derjenigen Schönheit und Herrlichkeit, die, wie die der Königstochter, von Innen ist, — in das Wissen um Sich und ihre substanzielle Herrlichkeit und äußere Schönheit, einzugehen. Herr Rosenkranz selbst, als Bekenner des »Monismus des Gedankens,« muß die Beziehung der Natur auf den Geist im Menschen anerkennen, * und er bemüht sich wirklich mit

* Da der Speculation nicht gründlich damit geholfen ist, wenn man ihr gewisse positive Wahrheiten aus dem Wege räumt und wäre es z. B. auch durch eine ganz neue Interpretation derjenigen Schriftstellen, die jene Wahrheiten aussprechen: so machen wir Herrn Rosenkranz den Vorschlag auch auf das „Seufzen der Natur nach der Erlösung der Kinder Gottes" einzugehen — in dem Sinne: daß dieses Seufzen von dem großen Geiste (der „absoluten Idee") selbst ausgehe, der in seiner Selbstveräußerung und Selbstentfremdung in der Natur — an den Strömen Babels sitzt und weint.

allem Aufwand von Beredsamkeit, zu zeigen, daß die Natur ohne den Menschen »nur halb ist, was sie ist, aber in der Verbindung mit ihm nicht bloß ganz ist, was sie an sich ist, sondern auch, was sie über sich hinaus seyn soll; alle Verklärung der Natur außer der unmittelbaren Individualität des Menschen gehört dem Menschen.«

Aber diese Verklärung — worin kann sie Demjenigen bestehen, dem Natur und Geist nur Daseynsweisen oder Erscheinungen des »Panlogos« sind? — dem die Natur nichts als abstracte Materialität ist? — In nichts Anderm, als in der »Einarbeitung des Menschen in die Natur,« in einer sogenannten Vergeistigung derselben durch Cultur und Kunst; sie geht in ihrer höchsten Vollendung vom Architect und Bildhauer, vom Maler und Compositeur, vom Dichter und von Büchern, wie Knigge's »Ueber den Umgang mit Menschen,« — und von der Frauendorfer Gartenbaugesellschaft aus. Aber so ist und kann es nicht gemeint seyn. Wir wissen, daß die Natur nicht bloß Materie, sondern auch Gedankenbildung, — daß sie aber wegen der Materialität eine wesentlich-andere Substanz ist, als der Geist; daß sie, eben als materiell, in ihr selbst nicht zum Ichgedanken, aber zur Vorstellung von ihr selbst gelangt, und daß, — wie ihre Materialität (als reales Sich-selbst-nach-Außen-stellen) nichts Anderes ist, als Ausdruck der Selbsthingabe ihres Wesens an ein Anderes: an den Geist, — so ihr formales Vorstellen Ihrer selbst nichts Anderes ist, als das vergeistigte Darstellen Ihrer selbst zum Gedachtwerden durch ein Anderes: durch den Geist. Und in dieser Selbsthingabe an den Geist, und in diesem Gedachtwerden vom Geiste, und mithin in der lebendigen, organischen Einheit mit dem Geiste im Menschen gelangt die Natur zu einer Verklärung, die ganz unabhängig ist von der »Einarbeitung des Menschen in die Natur,« und ohne welche sie allerdings nur halb

wäre, und darum auch nur halb wüßte, was sie ist. Diese Verklärung der Natur ist ihre Bestimmung, weßhalb auch von ihr alle Bestimmtheit ihres Wesens ausgeht, und nicht nur alle weitere Verklärung im Sinne des Herrn Rosenkranz, sondern auch ihre höhere und höchste nur auf der Basis dieser ursprünglichen und nothwendigen möglich ist und sie zur Voraussetzung hat. Die Natur »außer der unmittelbaren Individualität des Menschen »kann von diesem nur insofern eine weitere Verklärung erwarten, als sich die »dem Geiste im Menschen vereinte« Natur selbst noch weiter verklärt, so wie die höhere und höchste Verklärung der letztern von der Selbstverklärung des Geistes selbst, d. h. von seiner freien Vereinigung mit Gott abhängt.

Aus dieser Ansicht von der Natur und ihrem Verhältniß zum freien Geist im Menschen, folgt, daß der Abfall des letztern von Gott nothwendig auch zum Abfall von der Natur werden mußte, eben weil die Natur ein wesentlich-Anderes als der Geist, und als solches, und als unfreies Seyn weder freiwillig noch gezwungen in die durch den Geist gesetzte Verkehrtheit aller Urverhältnisse eingehen konnte. Indem der Mensch, als Einheit von Natur und Geist Repräsentant aller Creatürlichkeit, seine geistige Selbstvollendung (als vollendete Ichheit und Persönlichkeit) in der Freiheitsprobe wider diese Idee Seiner (d. h. sich factisch als Creatur negirend) vollführte, constituirte er sich selbst als vollendeten Widerspruch in ihm selbst, welcher vollendete Widerspruch und factisch gesetzte absolute Disharmonie als Scheidung und Bruch Seiner als organischer Synthese zweier wesentlich-verschiedener Substanzen: — als Tod Seiner als Menschen, sich aussprechen mußte.

Und Das ist der Widerspruch, den die Natur im Menschen wider den Geist noch immer ausübt, und der Geist des Aufruhrs wider den Menschen, der durch die ganze äußere Natur geht, und den der Mensch mit dem Aufgebote aller geistigen

und leiblichen Kraft nicht ganz niederzuhalten vermag; es ist jener große und schreckliche Widerspruch zwischen Natur und Geist, in welchem der Mensch als solcher unterging und noch immer untergeht, und der allerdings vom Bösen kommt, aber von der bösen That des freien Geistes, durch welche dieser sein ursprüngliches normales Verhältniß zu Gott, und somit zu der ganzen übrigen Schöpfung, — statt es freiwillig zu affirmiren und zu confirmiren, — freiwillig verneinte und vernichtete. Der eigentliche Sitz dieses Widerspruchs ist also der Geist; und die Natur kam nur dadurch in eine feindliche Stellung gegen den Geist im Menschen, weil sie ein wesentlich vom Geiste verschiedenes, substanziell-selbstiges und wirkliches Seyn war, und — weil sie blieb was sie war. Weder Geist noch Natur konnten durch die Ursünde in ihrem Wesen afficirt, sondern nur ihr ursprüngliches factisches Verhältniß zu einander, ihre organische Einheit, durch dieselbe verkehrt und aufgehoben werden.

Und ist die Natur wirklich als eine große Beziehung auf den Menschen, und der Mensch als das geistige Ziel und die vermittelnde Einheit der mannigfaltigen Lebensbestrebungen und organischen Bildungen der Erde zu betrachten, so fällt in die Augen, daß die böse Urthat des Menschen auch auf den Bestand der Natur außer ihm nicht ohne schlimmen Einfluß bleiben konnte. Dieselbe stand durch die leibliche Individualität des Menschen mit der geistigen Persönlichkeit desselben in organischer Einheit, sie war ihm hörig, seine Geschichte war ihre Geschichte, seine Verklärung die ihrige. Sie, die Unfreie, d. h. im substanzialen Gegensatze zu Sich selbst geschaffene, und durch und mit diesem wesenhaften Gegensatze auf den Geist im Menschen angewiesene und ihm anheimgegebene Natur sollte durch denselben in der rechten Einheit und im Frieden mit Sich selbst erhalten, zur harmonischen Entwicklung all' ihrer Lebensrichtungen, zur Entfaltung all' ihrer Schönheit, Macht und Herrlichkeit ge-

weckt und geleitet werden. Die Gewalten in ihr (dermalen Ungeziefer, Raubthiere, Giftpflanzen 2c.) waren vor dem Sündenfalle wesentlich nichts Anderes, als was sie jetzt sind, ihre Organisation ist dieselbe geblieben und wird in der allgemeinen Verklärung der Natur, d. h. bei ihrer vollkommenen Restitutio in integrum dieselbe bleiben: allein sie waren keine schrecklichen Gewalten, und mußten nicht nur am Menschen, in welchem die Natur durch die Verinnerung im unsterblichen Geiste selbst zur Unsterblichkeit gelangt war, und in welchem sie ihren Herrn erkannte und anerkannte, sich brechen, sondern überhaupt in der allgemeinen Harmonie der Dinge eine ganz andere Gestalt annehmen, — auf keinen Fall als Zerstörung und Mord erscheinen. Wenn man uns fragt: Ob es wohl zu denken sei, daß das Lamm sich jemals freudig dem Wolfe zum Fraße dargeboten? — so haben wir keine andere Antwort, als: Ein sterbendes Geschlecht hat nicht Zeit, auf kindische Fragen ernste Antworten zu suchen, und jenes Leben liegt zu tief unter der Aschen- und Lavadecke des Todes begraben, als daß dermalen seine Details könnten errathen werden. Gewiß ist, daß das Reich in Anarchie gerathen mußte, als der Regent sich selbst als vermittelnde Einheit und geistig waltende Macht aufhob und vernichtete, daß der ursprüngliche Gegensatz in der unfreien Natur sich nicht in seiner normalen Richtung und Haltung bewahren konnte, als der höhere Regulator, der eigentliche Richt- und Haltpunkt desselben schwand, — daß der Moment des Vergehens in der Natur der Reflex des Todes werden mußte, als der Tod den Menschen in ihr zertrümmerte.

Wie nun das bestehende und sich geltend machende große Mißverhältniß zwischen Natur und Geist in der Menschheit nichts Anderes ist, als Bestand und Kundgebung der, durch den Abfall des ersten Adam gesetzten, in immer weitern Kreisen durch die Höhen und Tiefen der Natur sich verlaufenden Kränkung und Erkrankung der Natur, die in ihrem eigentlichen Brenn- und Ausgangs-

punkte als Untergang des Menschengeschlechts sich ausspricht: so ist der dermalige Bestand der organischen Einheit von Natur und Geist auf Erden, das Daseyn und Leben des sterbenden Geschlechts, das wirkliche Schalten und Walten des dem Tode anheimgefallenen Menschen in und mit der Natur, Folge und Ergebniß der Erlösung durch den zweiten Adam. Die Menschheit stirbt fortwährend, aber sie lebt auch und entwickelt sich und hat Geschichte, — sie vergeht im Bestehen und besteht im Vergehen; die Natur ist vom Geiste emancipirt, und doch ihm untergeben und eigen; der Acker trägt ihm Disteln und Dornen, aber auch Weizen und Wein, der des Menschen Herz erfreut; die zerstörenden Gewalten der Natur machen sich wider ihn geltend, und müssen sich seiner Herrschaft fügen; ein Theil der Thierwelt scheuet und fliehet ihn, ein anderer schließt sich ihm an und dienet ihm; mit Einem Worte: Mit und in der Negation des normalen und Urzustandes auf Erden sehen wir diesen selbst immer und überall bestehen und sich geltend machen. Das ist der Gegensatz und die organische Einheit des ersten und zweiten Adam in der Geschichte des Geschlechts. Der durch den ersten Stammvater factisch gesetzte Tod mit allen seinen Accidenzen und Reflexen muß bestehen und besteht, — aber im Tode ist das Geschlecht durch den zweiten eine neue Schöpfung, — eine neue Schöpfung auf dem Grunde der alten. In dem Naturcharacter der Menschheit, d. h. in Dem, daß sie ein Geschlecht, — einen großen Organismus bildet, lag die Möglichkeit eines Erretters für sie in und aus dem Untergange. Als Natur gewährte sie nicht nur Grund und Boden für die Schöpfung eines neuen — schuldlosen Menschen in ihr, sondern auch die Möglichkeit, daß sie (die Menschheit) selbst in ihrem Tode durch diese neue Schöpfung eine neue Schöpfung ward — dadurch, daß dieser von der Ursünde Exemte neben den freien Act des Ungehorsams des ersten Stammvaters einen freien Act

des absoluten Gehorsams setzte, und in seiner organischen Einheit mit dem Geschlechte dieses sein Verdienst an dasselbe eben so vererbte, wie sich bei dem, durch dieses Aequivalent der alten Schuld begründeten Fortbestande des Geschlechtes, auch letztere nothwendig vererben mußte. Und da auf diesem großen Sühnungsacte die organische Entwicklung und das Leben der Menschheit selbst beruhete, — der Erlöser aber v. v. eben durch diesen Fortbestand und diese Entwicklung des Geschlechts selbst erst möglich ward, so sehen wir, daß Christus eben so geistiger Stammvater des ersten Adam und seines Geschlechtes ist, wie dieser Stammvater Christi des zweiten Adam und seines Geschlechtes ist dem Fleische nach, — und daß in Natur und Menschheit auf Erden die Ergebnisse des Sündenfalls sich eben so in denen der Erlösung, als diese in jenen sich reflectiren und kund geben müssen.

Herr Rosenkranz will Beweise, wie schon jetzt die Natur durch die Heiligung in ihren Urzustand zurückkehrt, wie die in der Kirche wenigstens begonnene Heiligung des Geschlechts sich auch in der Natur als wenigstens begonnene Reintegration derselben ausspreche. Der Beweis liegt vor. Daß Er, ein Kind der Natur, den Jammer der Natur läugnen kann, zeugt auf das gründlichste für die Rückkehr derselben in ihren Urzustand, und daß man, auf dem Wege zum Tode, das eigentliche Wesen des Todes vergessen kann, ist ein starker Beweis für die Stärke des Effectes, den die Kirche in Beziehung auf die Erlösung der Natur ausübt. Was ist die Kirche? — Der Heiland der Menschheit in der Menschheit. Und was ist die Rückkehr der Natur in ihren Urzustand? — Etwas mehr als eine fortschreitende Ummwandlung und Reconvalescenz derselben. Alles, was sich in ihr dermalen als normales Verhältniß zum Geiste im Menschen darstellt, ihr ganzer bestehender organischer Verband mit demselben in und außer dem Menschen ist Ergebniß der Erlösung als einer neuen Schöpfung des Geschlechts auf

der Basis der alten; — und weil das Geschlecht in seinem zeitlichen sowohl als räumlichen Daseyn ein Eines und Ganzes bildet, so muß dasselbe, und mit ihm die Natur, bleiben wie sie sind, bis die Geschichte des Geschlechtes abgelaufen und die Fülle der Verklärung für letzteres, so wie für die ihm hörige Natur eintritt. Aber in Einem hat das Geschlecht sie schon geschauet: in dem Erstlinge der neuen Schöpfung und Ursprunge aller dermaligen und einstigen Verklärung des Menschen und seiner Natur. Ueber Ihn hatte der Tod keine Gewalt, so daß Er nur geopfert ward, weil Er Selber wollte. Das Wunderleben Christi war zum Theil das von Neuem realisirte Normalleben des Menschen, und die Herrschaft, die der neue Adam über die Natur ausübte, war die wiederhergestellte Oberherrlichkeit und Machtvollkommenheit des Menschen über sie, die der alte Adam zertrümmert hatte. Aber auch das Leben mancher Heiligen, das heißt: solcher Menschen, die das Buß- und Liebesleben Christi auf entschiedene Weise zu dem ihrigen machten, bietet einzelne Anticipationen und Bruchstücke einer weiterdurchgeführten Reintegration des Verhältnisses des Menschen zur Natur dar; wir erinnern hier nur an den heiligen Franciscus von Assisi und seinen Verkehr mit der Thierwelt, an den Moment, wo der heilige Ignatius von den leisesten Regungen fleischlicher Lust auf immerdar befreiet ward, — an die Elevationen einer heiligen Theresia, Philippus Nerius und Mehrerer, und an tausend andere Wunder im Leben der Heiligen, die eigentlich nichts weniger als Wunder im gewöhnlichen Sinne, sondern Lichtblicke des künftigen vollkommen normalen Zustandes des Menschen und seines ursprünglichen Verhältnisses zur Natur sind, die uns nur deßhalb so blenden, daß wir Wunder! schreien, weil wir unserer Krankheit vergessen und über unsere dermalige Nyctalopie — uns durchaus nicht mehr wundern. Ueberhaupt aber muß Jeder, dem es um die Herstellung und Befestigung seines rechten, ethischen Verhältnisses zu Gott durch die Treue

gegen den Erlöser, Ernst ist, Zeugniß geben, daß sich unter diesen Bestrebungen die Natur in und außer ihm auf ganz besondere Weise seinem Geiste befreundet. Gewiß also ist, daß die einstige Verklärung nichts Anderes seyn wird, als die Vollendung des jetzt schon Begonnenen und Bestehenden, — die vollkommene Restitutio in integrum und Fülle der Erlösung: — der Sieg über den Tod. Und als Paulus das inhaltschwere Wort niederschrieb: »Die Creatur seufzt nach der Erlösung der Kinder Gottes,« so war das nur die Secunde zu der Prime des Jüngers, den Jesus liebte, als derselbe seiner, in ihrem herrlichen Schlusse endlich zerrinnenden ungeheuern Vision der Weltgeschichte als Weltgericht, den linden Seufzer nachhauchte: »Amen, ja, komm Herr Jesu!«

So viel zur Berichtigung und Versöhnung zweier einander widersprechender Ansichten über den Widerspruch, den das Leben und die Geschichte des Menschengeschlechts und der in dieselben hineingezogenen Natur darbietet, und von denen die Eine die Natur, in dem Menschen und außer ihm, als in ihrem tiefsten Grunde und innersten Wesen verderbt und vom Bösen selbst besessen ansieht und ihre Wehen als Geburtsschmerzen betrachtet, in denen sie arbeitet, um sich selbst neu zu gebären; die Andere die einstige Verklärung derselben als eine »inhaltlose, nichtige Vorstellung« ausschreit, »welche über die Herrlichkeit der Welt in ein selbst gemachtes, trübes Jenseits hinüberschauet.«

Anmerkung. Die Erlösbarkeit, die der Mensch vor dem Engel, wenn man so sagen darf, voraus hat, beruht (sagen wir oben) in seiner wesentlichen Verschiedenheit vom letzteren, d. h. in seinem Naturcharacter. Sie ist ihm also wesentlich eigen. Wenn unser Recensent der Ansicht Baader's gemäß sagt: „Es komme in Beziehung auf die Erlösbarkeit einer gefallenen Creatur alles darauf an, ob der Uract eines persönlichen Wesens seinen Willen vollendet böse setze, oder nicht; daß dieses aber nicht überall Statt finde, beweise die Erlösbarkeit Adams nach seinem Falle, also nur wo jenes sich finde, sei uner-

lösbare Verdammniß, wo aber Aehnliches wie bei Adam, da sei noch Erlösbarkeit; und er sei daher der Ueberzeugung, daß Viele der gefallenen Engel erlösbar geblieben;" so müßte vor Allem gründlich untersucht und dargethan werden: ob und warum der böse Uract einer Creatur den Willen derselben nicht nothwendig und überall als einen vollendet bösen setze? — Hier soll die Erlösbarkeit Adams darthun, daß dieses nicht überall Statt finde: allein wir können unmöglich den Grund der Erlösbarkeit in der Läßlichkeit der Sünde, und den Beweis für diese wiederum in der Erlösbarkeit suchen. Aber zugegeben, Adam erfreue sich der Erlösung, weil er kein vollendeter Bösewicht geworden, so fragt sich: Wie kam es, daß sein Wille zwischen Gut und Böse in der Schwebe blieb? — Warum ward Adam nicht zum Teufel? und warum blieben Viele der Teufel wie Adam? — ist die Erlösbarkeit aller Erlösbaren zufällig, oder gründet sie in ihrem Wesen? — Und wenn Letzteres: Worin bestand die wesentliche Verschiedenheit der bis auf den Grund gefallenen Engel von den halb oder viertelgefallenen? — Ist aber die Erlösbarkeit des Menschen zufällig: Was wäre aus der Menschheit und der Natur, somit aus der Gesammtschöpfung geworden, wenn Adam sich unerlösbare Verdammniß zugezogen? „Gott hätte einen andern Adam geschaffen!" Und wenn es mit diesem zufällig wieder so gegangen?? — —

Der Act der Freiheitsprobe einer persönlichen Creatur entscheidet über ihre Daseynsweise nothwendig auf immer, denn es ist der Vollendungsact Ihrer selbst als Persönlichkeit, — der Vollendungsact ihres innern, und darum auch ihres äußern Lebens.

Mit der ursprünglichen Differenzirung des menschlichen (wie jedes creatürlichen) Geistes durch eine geistige äußere Einwirkung (das Wort), d. h. mit dem instinctmäßigen, einfachen Wissen um Sich, um Gott und die Welt, wie es in dem ersten Menschen unmittelbar nach seiner Erschaffung durch göttlichen Einfluß geweckt worden, konnte seine Idee als freies, persönliches Wesen noch nicht erfüllt seyn: er stand noch nicht im Vollichte des Bewußtseyns seiner creatürlichen Ichheit Gott seinem Schöpfer als seinem absoluten Du, — und jedem Andern als seinem relativen Nichtich, klar unterscheidend gegenüber. Indem aber die Erfüllung des Selbstbewußtseyns

der Creatur nichts Anderes seyn kann, als vollkommen klares Bewußtseyn ihres apriorischen Verhältnisses zu Gott, — und es zugleich in der Idee der freien Creatur liegt, daß ihre creatürliche Hingebung an Gott eine freie Willensthat sei, mithin die factische Anerkennung Gottes als des Absoluten oder als der absoluten Voraussetzung für sie (die Creatur) in ihrem Seyn und Denken, — und Ihrer selbst als des Bedingten oder als des relativen Nachsatzes des göttlichen Seyns und Denkens, zum Gegenstande ihrer Willkür gemacht werde: so fällt die Vollendung Ihrer als freien Persönlichkeit im entschiedenen Wissen um Sich als solcher, und die Lösung der ihrem freien Willen gestellten Aufgabe in Einen und denselben Act zusammen: der Geist kommt in seiner Freiheitsprobe zur Fülle und Vollendung seines Bewußtseyns, wie die Erfüllung seiner Freiheitsprobe nur in und mit letzterer möglich ist.

Durch diese Selbstentscheidung der freien Creatur für oder wider Gott — falle sie wie sie wolle — hat sich dieselbe in ihrer geistigen Lebensform vollendet, sie steht als in sich selbst consolidirte, im klar unterscheidenden Wissen um Sich, als Freie, um Gott als Absoluten und um die Natur als Hörige, Ihrer selbst gewisse Ichheit der göttlichen Ichheit und dem Ichnicht der Natur gegenüber: — die Idee Gottes von Ihr als freiem Wesen ist vollkommen realisirt und erfüllt. Mit dem aber, daß sie in ihrer wesentlichen Form, mithin in ihrem Wesen selbst vollendet ist, ist die freie Creatur (subjectiv) in jedem Sinne fertig, und bleibt mithin was und wie sie ist, — entweder selig in Liebeseinheit mit Gott, oder unselig in der Richtung ihres ganzen Lebens wider Gott. Wie jene Liebeseinheit, so ist auch der Widerspruch, in welchen das freie Geschöpf zu Gott tritt, unauflöslich, es steht und besteht in letzterm bei aller Unseligkeit, deren Quelle er ist. Denn wer soll den Widerspruch wenden? — die Creatur? — Sie kann sich selbst in ihrer schöpferischen Vollendung nicht aufheben, und will sich nicht aufheben, indem ja eben der Stolz auf ihre (obwohl in sich selbst nur relative) Absolutheit und die unbedingte Freude an der eigenen Ichheit die Quelle ihres Widerspruchs, oder dieser selbst ist, so daß sie für ihre Prätension der Unbedingtheit in ihrem eigenen Seyn die Nahrung, und für ihre Unseligkeit die Beschwichtigung findet. Gott aber muß die freie Creatur stehen lassen wie sie ist, weil sie ist, was

sie ist, d. h. was Er Selbst gewollt, daß sie sei: ein Freies; und muß den gesetzten freien Act derselben respectiren, weil sein Geschöpf nur durch, mit und in demselben ist, was es ist, d. h. was Er Selbst gewollt, daß es sei: ein Freies. Aber Er kann auch diesen ihren Entscheidungsact mit allen seinen Resultaten stehen lassen, ohne mit Sich selbst in Widerspruch zu kommen, einmal: weil sich Seine Idee vom freien Geschöpfe als freien in demselben und durch denselben erfüllt, und dann: weil die Offenbarung Seiner absoluten Liebe durch die Schöpfung, selbst in dem Widerspruche, in welchen das Geschöpf mit Ihm (dem Schöpfer) und mit sich selbst tritt, in ihrer Vollendung besteht und nicht im Mindesten getrübt wird, indem es nicht nur dadurch, daß es als ein, durch Gott absolut-bedingtes nicht-göttliches Seyn dem göttlichen Ich — als Ich gegenübersteht und factisch selbst entscheiden kann und muß: ob es Gott als seine absolute Bedingung anerkennen, und seine Vollendung in der Beseligung durch Gott von Gott annehmen will oder nicht, — sondern selbst dadurch, daß es Gott als den Absoluten nicht anerkennt und seine Seligkeit von Ihm nicht empfangen will, wider seinen Willen ein vollendetes Zeugniß der vollendeten Huld Gottes ablegt. Ein nicht-göttliches Wesen, das den Gedanken fassen kann, auf absolute Weise seyn zu wollen wie Gott und aus seinem eigenen Seyn die Fülle der Beseligung schöpfen zu können, muß in gewisser (relativer) Weise, d. h. durch Gott, wirklich seyn wie Gott.

Wenn also im primitiven Freiheitsacte die freie Creatur sich als frei vollendet, als Creatur aber Gott, den Absoluten, zu ihrer absoluten Bedingung hat, — und wenn der Wille Gottes in der Schöpfung ein absolut-heiliger ist, d. h. sich in derselben als absolute Liebe offenbaret, — was folgt? — Nichts Anderes, als daß der Wille der Creatur, der sich frei gegen Gottes Willen entscheidet, ein absolut böser ist und die Creatur als eine böse vollendet. In der Willensentscheidung ist kein Mehr oder Weniger möglich; es gibt weder eine halbe Kundgebung eines ganzen Willens, noch eine ganze Kundgebung eines halben Willens; es ist und kann nur seyn eine ganz einfache Setzung, — ein „Ja“ oder „Nein,“ weil wurzelnd in, — und Eins mit dem einfachen Gedanken „Ich“ oder „Du.“ Nicht der Uract setzt den Willen, sondern der Wille setzt den Act

und ist dieser selbst, — und weil derselbe der Vollendungsact der creatürlichen Ichheit ist; so ist und bleibt das Ich wie es will, und will seyn und bleiben wie es ist; und in den wirklichen Thatsachen des Geistes finden keine Halbheiten Statt, so daß die Philosophie nur mit und in eigener Halbheit verkehrt, d. h. nicht ganz bei ihr selbst ist, sondern Vorstellungen und Begriffe aus dem Naturleben auf's Geistesleben überträgt, — Bilder für die Sache nimmt; wenn sie von einem halben Ichgedanken oder einer halben Willensentscheidung redet.

„Welches Tages du von dem Baume essen wirst (also: Sogleich) wirst du des Todes (mit Sterben; also: gewiß und wahrhaft) sterben," war das warnende Wort Gottes zu Adam; — und die Sünde des Letztern wäre nicht Todsünde, d. h. über sein Verhältniß zu Gott, d. h. über sein ganzes Daseyn nicht vollkommen entscheidend gewesen? — „Du wirst des Todes sterben" — kann es etwas Anderes heißen, als: Du wirst zu Grunde gehen; — es wird auf der Stelle mit dir (als Menschen) zu Ende seyn, — der Beginn deiner Geschichte wird diese selbst aufheben und unmöglich machen? — — Oder hieß es: Wenn du davon essen wirst, wird das Princip des Bösen sich deiner bemächtigen, du wirst mit deinem lichten Leibe und deinem lichten Geiste in eine niedrigere, dunkle Region, — mit jenem in die schwere, finstere Materialität, mit diesem aus dem jetzigen Zustande der „Identität und Homousie mit der Natur" (!) in den einer lebenslänglichen Abstraction und Opposition Beider gegen einander, — aus der unmittelbaren, intuitiven Erkenntniß in den Zustand der vermittelten und verdunkelten herabfallen? — Hat Gott seine Drohung etwa nur darum so nachdrücklich und unbedingt hingestellt, um den armen Adam mehr zu schrecken, so daß in der nachherigen Verheißung des Schlangentreters und Todesüberwinders nur die frühere Reservatio mentalis ans Licht trat, nämlich: Wenn oder Weil du nicht vollendet böse wirst oder werden kannst, so wirst du einen Erlöser erhalten können und erhalten, mit welchem und durch welchen du in deinem grobmateriellen Leibe wieder einen schönen Lichtleib auswirken und wieder zur vollkommenen Immanenz der Natur im Geiste und des Geistes in Gott zurückkehren kannst; und wenn die Metamorphose, die den Schlußmoment deiner Geschichte bilden wird, auch einen etwas gewaltsamen Character annimmt, so daß du glauben könn-

test, es wäre im Tode völlig aus mit dem Menschen: so wirst du durch den Schlangentreter belehret werden, daß solche Angst vor dem Tode nur auf Einbildung beruht, und dieser nur Metamorphose, — gleichsam eine etwas tiefer greifende Schlangenhäutung ist; und auf dem Grabsteine des Christen darf am Fuße des Kreuzes der Todtenkopf recht witzig in der Gestalt der bekannten Sphynx-atropos, der kein Nacht- sondern nur ein Abendfalter ist, erscheinen.

„Du wirst des Todes sterben“ sollte ein Halbheit bedeuten? — Christus hätte das Geschlecht von einer halben — läßlichen — Schuld und aus einem halben Verderben erlöst? — Dürfen wir Verhältnisse, wie sie in Beziehung auf Schuld und Strafe dermalen Statt finden, auf den Urzustand und Uract übertragen? — Der primitive Freiheitsact war ein Entscheidungsact zwischen Gott und Creatur, — über Leben und Tod der letztern: in Adam, als dem Stammvater oder der concreten Einheit eines Geschlechts war er zugleich Entscheidung über Leben und Tod von diesem, so, daß der Tod auf Erden nichts Anderes als der bestehende vollkommene Untergang des Geschlechts, d. h. des alten Adam ist. Durch die Erlösung ist dem Geschlechte — in und neben seinem Tode — der Fortbestand, und mit demselben eine neue Freiheitsprobe gesichert, die aber dermalen jeder Einzelne für sich bestehen muß, und die kein Entscheidungsact über sein Geschlechtsleben seyn, als Todsünde mithin nicht den leiblichen Tod mehr herbeiführen kann, eben weil das leibliche Leben des Geschlechtes und jedes Einzelnen in ihm, dermalen im geistigen Urverdienste Christi wurzelt, — durch Christum besteht, welches Verdienstes sich der Einzelne also zwar für seine geistige Persönlichkeit verlustig machen, das er aber nicht für das Geschlecht, als solches, und somit auch nicht für sich, als Geschlechtskind, aufheben kann, so, daß er selbst nach einer Todsünde in der organischen Einheit mit Christo, d. h. als Mensch fortbesteht, und als solcher Anspruch auf das in der Menschheit niedergelegte Urverdienst des Erlösers behält, bis er als leiblicher Sohn des alten Adam stirbt. Mit Einem Worte: Wie der freie Uract Adams nothwendig als Act des ganzen Geschlechts galt, so gilt dermalen ein Freiheits-Act des Adamkindes nur für dieses als geistiges Kind Christi und entscheidet nur für sein geistiges,

persönliches Leben, d. h. läßt der Umkehr und Buße Raum, so lange der Geist in seiner organischen Einheit mit dem Geschlechte, und in ihm mit Christo, fortbesteht, — d. h. bis zum Tode; — und wir sehen, wie durch den Heiland das Verhältniß der Menschheit zu Gott und somit ihr innerer und äußerer Bestand ein ganz anderer: — der ganz entgegengesetzte geworden. Dermalen bricht sich die Sünde am Urverdienste Christi, d. h. sie kann, so lange der Mensch lebt, ihm nicht absolut verderblich werden; dieses und der Umstand, daß alle Freiheitsprobe dermalen nur im Kampfe des Geistes wider das Fleisch, d. h. wider das durch den Urfall in und außer dem Menschen emancipirte Naturleben, vor sich gehen kann, mithin als Sieg über ein altes, vor der einstigen Wiedergeburt der Kinder Gottes nicht absolut aufzuhebendes und mitten im Siege sich wieder geltend machendes Verderben, ein Mehr oder Weniger zuläßt: — jener und dieser Umstand machen dermalen Halbheiten in den Freiheitsacten möglich, d. h. lassen die Unterscheidung zwischen den sogenannten Tod- und läßlichen Sünden zu. Indem sich im Menschen, wie er dermalen ist, eben so das alte Unheil wie das neue Heil, — eben so der Wille der vom Geiste abgefallenen Natur, als der Wille des von Gott abgefallenen aber durch Christus Ihm wieder versöhnten Geistes ausspricht, agirt der Mensch in lauter Gegensätzen und Halbheiten und seine ethischen Entscheidungen können als bloße Bruchstücke sich ergeben, weil er selbst in und aus lauter Brüchen besteht.

Daß er aber in seiner allseitigen Gebrochenheit dennoch besteht, — daß er lebt, nachdem ihm die Ursünde den vollkommenen leiblichen und geistigen Tod gebracht, — lebt und besteht als leibhafter Widerspruch von Gut und Bös, von Uebel und Wohl, ist Folge der Erlösung, nicht Grund derselben; die Erlösbarkeit des Menschen beruhet nicht auf einem in und nach dem Falle ihm gebliebenen Rest von Güte (so wenig das Gewissen als ein „Rest des ursprünglichen, normalen und höhern Verhältnisses des Menschen zu Gott," sondern als ein ganz neues und eigenthümliches, durch den Schöpfer-Erlöser vermitteltes und unterhaltenes betrachtet werden muß); die Menschheit war nicht deßhalb erlösbar, weil ihr Fall nur ein halber gewesen und der Wille den Uract, und der Uract den Willen nicht vollendet böse gesetzt hatte: sondern alles Gute, was

der Mensch nach seinem Falle noch hat, — seine Existenz und Geschichte selbst, — ist Ergebniß der Erlösung, die für die Menschheit nur möglich war, weil sie Natur- oder Geschlechtswesen, d. h. ein großer Organismus war.

Man hat unserer Ansicht vom Bewußtseyn der Natur, von einer andern Seite her * den Vorwurf gemacht, daß sie die wesentliche Verschiedenheit der Natur vom Geiste aufhebe, indem, »wenn man fortschreitend der Natursubstanz ein Bewußtseyn beilege, obwohl nur ein nach Außen geworfenes, um (?) das Thierreich nicht von der Sphäre der Natursubstanz auszuschließen, — die Geistessubstanz nur noch dem Grade nach, durch das bei ihr zum Selbstbewußtseyn gesteigerte Bewußtseyn, nicht aber der Art nach von der Natursubstanz unterschieden werden könne.«

In unserer Ansicht soll also das Naturbewußtseyn als unvollendetes und undurchgeführtes Selbstbewußtseyn des Geistes, — das Thier als Geist auf halbem Wege erscheinen, und man brauche in Gedanken den Entwicklungsproceß des Naturbewußtseyns nur in grader Richtung weiter zu führen, um es vor unserer inneren Anschauung als geistiges Selbstbewußtseyn sich entfalten und die Natur zum Geiste sich gestalten zu lassen. In ihrer Wurzel, d. h. in ihrer Substanzialität, erscheinen also Beide: Natur und Geist, derselben Art.

Das, was wir über das gegensätzliche Verhältniß des Bewußtseyns der Natur zu dem des Geistes gesagt haben, wird dieses Bedenken eines sonst wohlgeneigten Denkers heben und

* S. A. Kreuzhage's Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung des inneren Lebens. Münster 1831. S. 194.

einleuchtend machen, daß eine Steigerung des erstern, wenn sie möglich wäre, eben so wenig zum letztern führen würde, als das gesteigerte Aeußere wohl ein Aeußerstes, aber nie das Innere und Innerste werden kann, — weil Beide in entgegengesetzter Richtung liegen. Das »nach Außen geworfene« Bewußtseyn der Natur ist, als solches, ein Wissen um die Erscheinung, so wie das Selbstbewußtseyn des Geistes, als Selbstbewußtseyn, Wissen ist um sein Ich als Grund seiner eigenen Erscheinungen, und zugleich und zumal um das Nichtich als Grund derjenigen Erscheinungen, von denen er Sich als Nichtgrund weiß. Um nun das Wissen um den Grund, — das geistige Selbstbewußtseyn — als gesteigertes Wissen um die Erscheinung, als höheres Naturbewußtseyn, zu begreifen, müßte der Grund selbst als gesteigerte Erscheinung aufgefaßt werden können, — was so gewiß nicht möglich ist, als die Erscheinung wohl eine Affirmation des Grundes, aber in der Negation desselben, — eine Offenbarung des Grundes durch sich (die Erscheinung) als Nichtgrund ist. Wer den real-contradictorischen Gegensatz von Aeußerm und Innerm, von Erscheinungen und Seyn, von Begriff und Idee, von Materie und Gedanke, von Receptivität und Spontaneität erfaßt und verstanden hat, dem ist es klar, daß ein Wesen, welches äußerlich und in der Erscheinung sich findet, — sich im Begriffe weiß, — dessen Gedanke in der Materie haftet, und das in seiner Spontaneität von äußerer Erregung absolut abhängig ist, nie als identisch gedacht werden kann mit demjenigen Wesen, das Sich selbst als Grund der Erscheinungen gewinnt, — dessen Gedanke Ichgedanke = Idee ist, und dessen Spontaneität, die (wenn auch relative) Macht der Selbstbestimmung ist, er wird das Eine als die Contraposition, d. h. realisirte Contradiction des andern erkennen und anerkennen. Wie sich das Aeußere, als solches, nie zum Innern, als solchem, — die Höhe nie zur Tiefe, — die

Materie nie zum Gedanken, — die Receptivität nie zur Spontaneität, die Unfreiheit nie zur Freiheit steigern kann, so kann auch das fortschreitende Naturbewußtseyn nie durch Steigerung zum geistigen Selbstbewußtseyn erhoben werden. Nur mit Umkehrung aller Voraussetzungen, d. h. mit Voraussetzung der gegensätzlichen Substanz erhalten wir auch die gegensätzlichen Erscheinungen als Selbstoffenbarungen der letztern. Indem nämlich das Naturbewußtseyn das, was es ist: »nach Außen geworfenes Bewußtseyn« oder Wissen um die bloße Erscheinung, nur dadurch ist, daß sich in seiner Genesis zwei gegensätzliche Momente geltend machen: das Moment der Selbstverinnerung der Natursubstanz, als Streben nach Selbstinnewerdung, und das Moment der Selbstveräußerung derselben, als Ausdruck der bloß relativen Durchführung von jenem, so könnte die Steigerung, wodurch sich das Naturbewußtseyn zum geistigen Wissen und Erkennen erfüllen sollte, in nichts Anderm bestehen, als in einer — Verabsolutirung des positiven Factors als des Selbstverinnerungsstrebens, gegenüber dem negativen Momente der Materialisirung, d. h. in nichts Anderm, als in der Aufhebung des conträren Gegensatzes in der Entwicklung des Naturbewußtseyns, die nicht anders denkbar wäre, denn als Aufhebung des in der Substanz der Natur selbst haftenden conträren Gegensatzes zu Sich selbst, — als Umkehrung des in der Natursubstanz factisch bestehenden Verhältnisses der beiden Grunderscheinungen: der Receptivität und Spontaneität, zu einander, — mithin als Aufhebung der Natursubstanz als einer unfreien und hörigen, d. h. der Natursubstanz als solcher.

Daß die Entwicklung des Naturbewußtseyns als Proceß erscheint, in welchem die Selbstverinnerung bis zur Selbstinnewerdung fortschreitend zu immer größerer Intensität gelangt, berechtigt keineswegs, das geistige Selbstbewußtseyn als eigentlichen Schlußmoment dieses zeiträumlichen Fortschrei-

tens anzusehen. Es ist diese almälige Entwicklung eben wieder im Gegensatze zur Selbstbewußtseynsentfaltung des Geistes, der eben so in Einem Momente zu Sich kommt, als den Einen Grund seiner mannichfaltigen Erscheinungen gewinnt, da hingegen das Naturbewußtseyn eben so in der Mannichfaltigkeit der äußern Erscheinungen aufgeht, als seine Entwicklung in einer Reihe von aufeinander folgenden Momenten vorgeht.

Auch wird es Keinem unsrer Leser entgehen, daß das Bewußtseyn der Natur in ihren höchsten Producten als vollendete Sensualität und formale Begriffsbildung eben so zu seiner Erfüllung gelangt, wie das Selbstbewußtseyn des Geistes sich im Ichgedanken erfüllt und vollendet, (abgesehen nämlich von jener objectiven Vollendung, welche die Natur im Geiste, und der Geist in Gott gewinnen muß). Dort, wo die Natur in ihrer Entsonderung und Besonderung Sich selbst wiederfindet, d. h. zum Ausdrucke der Identität mit Sich selbst in der Differenzirung Ihrer selbst gelangt, hat sie den Sättigungspunkt ihres Strebens erreicht, und indem das Ende zum Anfange zurückkehrt, ist keine weitere Steigerung denkbar.

Uebrigens kann die Natur wirklich nur dadurch in das Selbstbewußtseyn des Geistes eingehen, daß auch sie Ihrer selbst bewußt ist. Eine »wesentlich bewußtlose« Natur würde ewig unwahrgenommen neben dem Geiste stehen, und wäre für denselben nicht vorhanden, d. h. sie wäre — weil selbst nicht denkend, auch nicht denkbar. Denn was ins Wissen des Geistes eingehen soll, muß in lebendige Wechselwirkung mit dem Geiste treten, d. h. muß leben, — und Leben ist nichts Anderes, als die Selbstaffirmation einer Substanz vor Ihr selbst und durch Sie selbst als selbstig-Wirklichen und wirklich-Selbstigen, d. h. es ist nichts Anderes, als Selbstbewußtseyn. Dadurch aber, daß das Bewußtseyn der Natur sich als real-contradictorischen Gegensatz vom Selbstbewußtseyn des Geistes constituirt, d. h. sich nach

Außen stellt und in der Erscheinung aufgeht, ist sowohl die Möglichkeit der organischen Einheit mit letzterm und die Verbindung der Natursubstanz mit dem Geiste zu Einer Persönlichkeit und zu Einem Gedanken gegeben, als der Seiner selbst bewußte Geist hierdurch nothwendig bestimmt wird, die in der organischen Einheit mit ihm sich ergebenden Lebenserweisungen der Natur nicht als seine eigenen anzusehen, d. h. die ihm verbundene Natur als eine von ihm verschiedene Substanz zu betrachten und zu behandeln. Wäre das Naturbewußtseyn geistiges Selbstbewußtseyn, so wäre die Natur, wie der Geist, Persönlichkeit und Ichheit und könnte sich dem Geiste nicht als hörig und eigen erweisen, — mit ihm nicht organisch zu Einer Persönlichkeit verbunden seyn; wäre sie »wesentlich bewußtlos,« so wäre sie — todt, in einem Sinne, der gar keiner ist, — sie wäre gar nicht da, — hätte kein Daseyn.

Höchst wunderlich aber klingt es (ja wir gestehen, daß wir es mit aller Anstrengung nicht zum Gedanken haben formiren können) wenn man einmal den Dualismus der geschöpflichen Substanzen anerkennt, und hinterdrein im Menschen Geist, — Seele — und Leib (oder »ein Erkennendes, — ein Empfindendes und ein bewußtlos-Wirkendes«) als drei »Accidenzen oder Grundvermögen seines Wesens« annimmt. * Sind Geist und Leib Substanzen, wie kann ich sie Accidenzen und Grundvermögen seines Wesens nennen? — Wie ist die Natursubstanz ein Wirkendes, und doch bewußtlos? — kann die Wirksamkeit etwas Anderes seyn als Leben? — und Leben etwas Anderes als Streben der Substanz nach Selbstinnewerdung? — — Und diese Seele, durch welche das Thier (als Einheit von Seele und Leib) nicht Geist, und auch nicht ausschließlich Natur seyn soll, — die im Menschen das vereinigende Band des Geistes und der Natur bildet

* S. Kreuzhage a. a. O. S. 194. ꝛc.

und in ihm eine höhere Existenzweise als im Thiere annimmt, — die der Nothwendigkeit unterworfen ist wie die Natur und doch nicht Natur ist, d. h. »die mit der Natur von dieser Seite und insofern unter Einen Begriff gebracht werden mag, wobei jedoch die qualitative Verschiedenheit festzuhalten ist,« — dieses immaterielle Lebensprincip, — diese, »in der Empfindung nur dunkel wahrnehmende, nicht aber sich erkennend objectivirende« Seele, was ist sie? was kann sie Anderes seyn als eine — dritte Substanz?!

In der That ist es höchst merkwürdig, wie mit diesem Lebensprincipe, mit diesem Ausflusse der εἱμαρμένη des alten Heraklit, mit dieser Seele, in der Philosophie so lange hat Spiel und — (in Beziehung auf die Erklärung magnetischer Erscheinungen) wirklich Spuk getrieben werden können, ohne daß es jemals zu der Frage gekommen wäre: Wie denn dieses Princip des Lebens alles Leiblichen, diese, alles Einzelne und Besondere in der Natur beseelende und zur lebendigen Einheit verbindende εἱμαρμένη nicht nur für sich selbst zum Leben kommt, sondern auch die todte, schwere Körperlichkeit zu lichten und zu beleben im Stande ist. Aber das ist das Schicksal des armen Denkgeistes, daß er das Denken und Erklären nicht lassen kann, aber um die Antwort, die er bei sich zu Hause zu suchen hätte, und finden würde, in der Fremde: — bei der Natur, betteln geht, die denn freilich sogleich mit einem phantastischen Gebilde fertig ist, das sie dem hülfsbedürftigen, d. h. kindischen Geiste darreicht, und womit dieser denn um so lieber nach Herzenslust verkehrt, als er menschlicher, d. h. künstlerischer Geist ist, * und das Licht, das ihm die schimmernde Hypothese ge-

* Schubert's „Geschichte der Seele“ in zwei Bänden bewegt sich poetisirend in lauter Combinationen und Parallelen — bald des geistigen Lebens mit dem Leben der Natur, bald des letztern mit ihm selber, so daß man, wegen Mangel aller metaphysischen

währt, sich in alle Farben bricht, somit überallhin paßt und allen schwachen Augen sie accomodirt. Hätte man auf die Frage: Wie denn der Geist eigentlich zu der Idee der Substanz oder des Noumenon gelangt? die Antwort am rechten Orte gesucht, so würde man auch die rechte Antwort gefunden haben, nämlich, daß er sie aus Ihm selbst und zwar dadurch gewinnt, daß er durch und in den Erscheinungen seines Seyns, — hinter und über den Grunderscheinungen desselben: der Receptivität und Spontaneität, Sich (sein Ich) selbst als Substrat und Einheit derselben: als Noumenon, — als den stehenden realen Grund der wechselnden formalen Erscheinungen: als Substanz erkennt, wodurch er denn bestimmt und genöthigt ist, dort, wo ihm Erscheinungen entgegen kommen, von denen er Sich selbst als Nichtgrund weiß, eine andere, von ihm verschiedene, Substanz als Grund zu statuiren und nach Maaßgabe sowohl ihrer Erscheinungen, als des Wissens um sein eigenes Seyn und Erscheinen die ursprüngliche Qualität derselben, d. h. das Verhältniß ihres Wesens zu seinem (des Geistes) eigenem Wesen zu bestimmen. Aus Ihm selbst weiß der Geist, daß alle Substanz nur durchs Leben, als ihre Selbstoffenbarung, erkannt wird; daß also dort, wo etwas erkannt wird, (wie subjectiv so auch objectiv) Leben ist, und daß die Selbstoffenbarung, wie durch sie (die Substanz) selbst, so auch an sie selbst geschieht, und somit ein Daseyn im Wissen um das Seyn: — ein Selbstbewußtseyn (im weitern Sinne des Wortes) ist. Ist also die Natur eine Substanz, so ist sie Leben, und als lebend: Ihrer bewußt. Ist sie eine vom Geiste verschiedene Substanz, so muß sich diese ihre Verschiedenheit in ihrem Leben als Selbstoffenbarung aussprechen, und wir wissen, wie sie sich ausspricht. Die Natur ist also in

---

Begründung am Ende weder der Seele, noch ihrer Geschichte habhaft geworden ist.

allen ihren Gebilden ihr eigenes Lebensprincip, und ihre Leiblichkeit ist eben so Offenbarung ihrer Einen Substanzialität und Zeugniß ihres Einen Lebens, als dieses Leben der Natur selbst bloß in der Leiblichkeit sich offenbaren und (in seiner Nothwendigkeit oder Unfreiheit) dieselbe nothwendig mitsetzen muß. Selbst die schematisirende Einbildungskraft ist das, was sie ist, nur mit und in der Verleiblichung der Natur, sie ist als Hineinbildung das, was jene als Hinausbildung ist.

Uebrigens ist auch nicht schwer zu erkennen, daß das, was oben als eigenthümliches Wesen aufgefaßt und Seele genannt wird, nichts Anderes, als die geistige Seite der Natur ist, und das ganze Verfahren auf der Täuschung beruht, daß man das Doppelgesicht an dem Einen Januskopfe der Natur als zwei verschiedenen Personagen angehörend betrachtet.

Unser Recensent * aus der Baader'schen Schule nennt es einen verkehrten Versuch und protestirt dagegen, »die Natur von Unten herauf durch Steigerung sich entfalten zu lassen, so daß die Anfangs blinde unorganische Natur in fortschreitender Potenzirung zum Licht und zur organischen Gestaltung sich erhoben hätte.« — »Aus dem Niedrigern,« heißt es, »kann niemals (nämlich primitiv) das Höhere entsprungen seyn. Aus der Blindheit entsprang niemals das Auge, aus dem Unorganischen niemals das Organische. Nicht die Natur trägt den Geist, sondern der Geist die Natur, nicht das Unorganische trägt das Organische, sondern umgekehrt. Die Lebenseinflüsse gehen vom Geistigern zum Ungeistigern herab, und wenn der Organismus, so wie der Sinnenproceß der Natur als ihr Höchstes nicht ursprünglich gewesen wären, so würden sie niemals geworden seyn.«

Abgesehen davon, daß Sentenzen, wie diese: »Die Lebenseinflüsse gehen vom Geistigern zum Ungeistigern herab;« — »Nicht

* Sengler'sche Kirchenzeitung Jahrgang 1832. Nr. 41. S. 163.

die Natur trägt den Geist, sondern der Geist die Natur« wie hohle Tiraden tönen, oder höchstens eine hylozoistische, oder, wenn man lieber will, spiritualistische Ansicht von Geist und Natur verrathen, in welcher letztere als die in den höhern und lichten Regionen des Geistes gebildete und schwimmende Wolke erscheint: so müssen wir vor Allem fragen: wie es hier mit der »Blindheit« und dem »Unorganischen« gemeint sey? — Gilt »Blindheit« hier als absolute Negation des Sehens, und »Unorganisch« als absolute Negation des Organismus, so ist gewiß, daß aus solcher Blindheit kein Auge, und aus einem solchen Unorganischen nichts Organisches auftauchen und begriffen werden kann. Aber in demselben Sinne läßt sich dann auch mit derselben Wahrheit das Gegentheil behaupten: Aus dem Auge kann niemals Blindheit, und aus dem Organismus niemals ein Nichtorganismus entspringen. Allein in der Natur gibt es nicht nur keine absolute Blindheit und kein absolut Unorganisches, sondern auch kein absolutes Sehen, weil keine absolute Verinnerung. Allerdings muß für alle Bildung in der Natur der Organismus vorausgesetzt werden, denn ihr ganzes Leben ist organisirend, ihr ganzes Daseyn organisch, und all' ihr Bilden kann, eben weil es Bilden ist, nur in und aus dem Organismus seyn, und Schelling * hatte Recht, als er den Organismus zur Voraussetzung machte für den Mechanismus, d. h. den Organismus als das Positive und den Mechanismus als das Negative desselben auffaßte; aber er that dieses nur insofern, als ihm die ganze Natur eine Organisation, — ein allgemeiner Organismus war. Und insofern alle Organisation in der Natur relativ äußere und innere Lichtbildung (Bewußtseynsentwicklung) ist, kann man allerdings sagen, »daß der Organismus so wie der Sinnenproceß in der Natur niemals geworden wäre, wenn sie nicht als ihr

* S. Von der Weltseele. Vorrede zur 1. Auflage.

Höchstes ursprünglich gewesen wären;« aber nur so, wie man sagen kann, daß die Hegel'sche »absolute Idee« sich nie und nimmer als absolute Idee, — als absolute Identität von Seyn und Denken, — als absolutes Selbstbewußtseyn vollenden würde, wenn sie es nicht ursprünglich und im ganzen Gange ihres dialectischen Processes schon gewesen wäre. Was in der Natur als ein Höchstes erscheint, setzt sich als ein Niederstes voraus, und die gradative Entwicklung der Natur zum Lichte läugnen kann nur Derjenige, der von einer Nothwendigkeit, und doch zugleich von einer ursprünglichen Immaterialität der Natur redet, (dabei aber die Frage: Wie es gekommen, daß bei dem Falle des Urmenschen nur die immaterielle Natur materiell geworden, der immaterielle Geist aber immateriell geblieben? zur Seite liegen läßt), — der von einer Identität von Freiheit und Nothwendigkeit zu erzählen weiß, oder der da meint, man könne jene Nothwendigkeit nicht anders denn als Zwang, oder aber als Selbstlosigkeit definiren.

Die Unfreiheit oder Hörigkeit der Natur wird dadurch, daß letztere als eine eigenthümliche Substanz, also als ein Wirkliches und Selbstiges bestimmt wird, keineswegs zu einem Zwange. Die Natur, als »Seyn an Sich,« bildet zugleich eine »reale Relation zum Geiste« dadurch, daß der Schöpfer das Eine Wesen derselben in einer wesentlichen (oder ursprünglichen) Differenz Seiner selbst gesetzt hat, indem durch diesen Umstand ihr Leben als Selbstverinnerungsstreben zugleich Emanation und Selbstveräußerung, und ihr Selbstbewußtseyn ein nach Außen gestelltes, oder formales Begriffsbilden wird, wodurch denn die Relation, in welcher die Natur zu Sich selbst steht, und in die sie in jedem Versuche, sie zu überwinden, wieder zurücktritt, zugleich als Relation zu einem Andern oder Aeußern: zum Geiste, erscheint, und der Wechselverkehr der Natur mit ihr selbst zugleich ein Wechsel-

verkehr mit dem Geiste wird. Die Unfreiheit oder Nothwendigkeit der Natur, indem sie sich als Ausdruck der innersten Constitution ihrer Substanz selbst erweist, kann nicht auf äußere Nöthigung oder Zwang reducirt werden, und gibt das bunteste und heiterste Spiel, den anmuthigsten Wechseltanz des Lebens, in welchem sich in jedem Momente die Lust der Natur eben so erfüllt, als erneuert, jedes Entwerden und Entschwinden zu einem neuen Werden und Ueberwinden wird.

Eben so wenig aber ist die Hörigkeit der Natur = Selbstlosigkeit. Nur ein Selbstiges kann ein Höriges seyn, denn die Hörigkeit fordert — wie ein Object, so auch ein Subject, und der Geist kann die Natur nicht als ihm hörig betrachten, ohne sie als ein Anderes, von Ihm Verschiedenes, d. h. als ein wirklich-Selbstiges und selbstig-Wirkliches: als ein »Seyn an Sich« zu betrachten. Durch die absolute Relativität der Natur wird ihre Substanzialität noch nicht aufgehoben, und weil sie nicht Ichheit und Persönlichkeit werden kann, hört sie noch nicht auf, ein eigenthümliches Wesen, — ein Selbstiges zu seyn. Wunderlich! der Geist soll sich dermalen an der Natur — Schienbein und Kopf zerstoßen können, — und diese soll ursprünglich ein Selbstloses seyn! — Nein, wenn die Natur dermalen gegen den Geist positiv auftritt, so ist dieses nur möglich, weil sie von vornherein eine göttliche Position, eine mit dem Geiste im Menschen zwar zu einer organischen Einheit verbundene, aber eben deßhalb vom Geiste verschiedene Substanz war.

Und da in aller organischen Einheit jeder besondere Factor in seiner Lebensthätigkeit von der Lebensthätigkeit der übrigen abhängig und bedingt ist, und der Organismus wirklich nur durch dieses und in diesem wechselseitigen Bedingen und Bedingtseyn besteht, so muß wohl der Geist im Menschen als a priori durch die Natur in seinem Leben bedingt betrachtet werden; wobei sich von selbst versteht, daß diese Bedingtheit

ursprünglich eine vollkommen harmonische Vereintheit des Geistes mit der Natur gewesen, und nicht in einer wechselseitigen Beschränkung, Hemmung und Bindung in rein negativer, feindseliger Weise, wie es dermalen (nach der Ursünde) zum Theil der Fall ist, bestand. Aber gewiß ist denn doch, daß, wenn Natur und Geist zwei qualitativ verschiedene Substanzen sind, dieselben im Menschen nur dadurch zu einer organischen Einheit sich verbinden können, daß einmal die wesentliche Eigenthümlichkeit der Einen eben darin besteht, daß sie ein unfreies, nichtpersönliches, — also zum Dienste der Andern qualificirtes (ursprünglich organisirtes) Seyn darstelle; und dann: daß die Eine ihr Leben den wesentlichen Eigenheiten der Andern accomodire, d. h. jede sich mit ihrem Leben unter die Lebensgesetze (wesentliche Lebensform) der Andern stelle, so daß durch diesen organischen Contract und Accord die Wirklichkeit und Selbstheit der Substanzen keineswegs aufgehoben, aber die Eine der Andern für ihre Wirksamkeit eine Voraussetzung und Modification wird, d. h. Beide nur in der Communicatio idiomatum in die Erscheinung treten können. — Und da in dieser organischen Verbindung die Substanzen doch sie selbst sind und bleiben, und in ihrer eigentlichen Idee (die Natur als ein Seyn an-Sich und nicht für-Sich, — der Geist als ein Seyn an-Sich und für-Sich) gedacht werden müssen, — sich aber doch nicht auf absolute Weise als sie selbst (der Geist im Menschen nicht als reiner Geist, die Natur in ihm nicht als jene außer ihm) kund geben können: so darf man in diesem Sinne wohl sagen: daß die Eine durch die Andere in ihrer Lebenswirsamkeit bedingt, beschränkt und gebunden ist, wenn wir nur nicht vergessen, daß diese Bedingtheit, Beschränktheit und Gebundenheit eine organische, d. h. keine rein negative, sondern eine solche ist, durch welche eben so viel gewonnen wird als aufgegeben werden muß, — wodurch sich denn eben die Gebunden-

heit in eine organische Verbundenheit auflöst. Daß aber letztere in und durch die Ursünde zu einer wahrhaft unorganischen und feindseligen Beschränkung und Hemmung: zu einem vollkommenen Zerfall, werden konnte und werden mußte, versteht sich von selbst, — eben weil »Geist und Natur« nicht »Seynsweisen Eines und desselben Wesens,« sondern zwei wesentlich verschiedene Substanzen sind.

III.

Die göttliche Trias.

Aus Ihm selbst als der organischen Synthese von Geist und Natur gewinnt der Mensch die Idee des Organismus, — des organischen Bestandes der Welt. Insofern aber dieser organische Bestand Eins ist und zusammenfällt mit der Relativität des Lebens, das Leben aber — als Selbstoffenbarung des Seyns — letzteres selbst als ein relatives (abhängiges, ein anderes für sich voraussetzendes) ausspricht, und Geist und Natur in ihrer organischen Einheit sich als wesentlich-verschiedene Substanzen, — jegliches sich mithin in seinen Lebensäußerungen als von einem substanziell-Anderm abhängig offenbart: erkennt der Mensch eben in diesem seinem organischen Bestande die ursprüngliche Abhängigkeit seines Seyns selbst von einem andern, unabhängigen Seyn, sein Bedingtseyn durch ein Unbedingtes: — seine Creatürlichkeit selbst, und Sich (die organische Einheit der zwei contradictorischen Grundwesen von Geist und Natur) als die reale Idee der Creatur.

Wenn aber die Idee Gottes von der Creatur in der Idee wurzelt, die Gott (als Seyn- durch- Sich) in absolutem Selbstbewußtseyn (d. h. durch Sich selbst) von Ihm selbst ausspricht, — jene mithin das formale Correlat und Subsequens und die Contradiction von dem realen Gedanken Gottes von Ihm selbst als absolutem Ich, d. h. wenn dieselbe den göttlichen Gedanken des göttlichen Nichtichs oder des nichtgöttlichen (nicht absoluten = bedingten = creatürlichen) Seyns bildet; wenn mithin die Gesammtcreatur in ihrer Wirklichkeit, oder jene Idee von dem nichtgöttlichen Seyn in ihrer

Realisirung, die Contraposition des göttlichen Seyns und das creatürliche Seyn als solches die Offenbarung des göttlichen Seyns als solchen, den realen Hinweis auf dieses als sein Urbild im Gegenbilde darstellt: so muß auch der Organismus in der Weltcreatur die Offenbarung eines ur- und gegenbildlichen in Gott selbst seyn, — es muß das göttliche Seyn in Ihm selbst einen Organismus bilden, von welchem der Organismus der Schöpfung die Affirmation in der Negation und diese in jener darstellt. Kann also die Creatur als solche (als bedingtes, d. h. als Seyn-nicht-durch-Sich) nur ein Organismus seyn von mehreren wesentlich-verschiedenen (sich contradictorisch-gegensätzlichen) Substanzen, so bildet das göttliche Seyn als solches (als unbedingtes, — als Seyndurch-Sich) einen Organismus in der Einheit der Substanz; und formirt sich der Organismus der Weltcreatur dadurch, daß die verschiedenen Lebensformen der verschiedenen Substanzen in eine formale Einheit zusammentreten: so gestaltet sich der Organismus des Einen absoluten Seyns, indem dasselbe zu einer substanzialen Mehrheit auseinandertritt.

Das Leben als Selbstvollendung eines Seyns (in der Selbstaffirmation Seiner selbst als wirklich-Selbstigen und selbstig-Wirklichen) ist Entwicklung des Selbstbewußtseyns, und gibt als Selbstoffenbarung und wesentliche Form des Seyns, von diesem Zeugniß, — so, daß die Selbstbewußtseynsentwicklung des creatürlichen Seyns dieses nothwendig als die Contraposition des göttlichen Seyns bezeichnet und characterisirt, der creatürliche Geist mithin aus seinem eigenen Seyn und Leben das absolute Seyn und Leben Gottes wissen und erkennen kann. In Dem, was das Wissen des Geistes um sich selbst, — und das in diesem Wissen sich kund gebende und Seiner kundig werdende Seyn, als creatürliches characterisirt, spricht sich zugleich als real-contradicto-

rischer Gegensatz Dasjenige aus, was das Seyn und Daseyn Gottes als absolutes bezeichnet. *

* Baader stellt neuerlichst (S. Beilage zum 1. Bande seiner philos. Schriften und Aufsätze. 1833. S. 5) das Bemühen vieler Philosophen: „Gott“ (wie er sich ausdrückt) „ohne Ihn kennen zu lernen, oder Ihn und von Ihm, ohne Ihn zu“ wissen, „die also in ihren Beweisen und Constructionen Gottes immer von Etwas, das nicht Gott ist, anfangen, und dann uns am Ende doch zu Gott führen wollen“ — dem Kunststücke der doctrinären Schlange im Paradiese gleich, durch welches unsere ersten Eltern ohne Gott, ja gegen Seinen Willen, sich Gott gleich machen sollten. Allein es handelt sich hier offenbar nur um die einfache Frage: Ob Etwas, das nicht Gott ist, eben als Nicht-Gott, eine Offenbarung Gottes seyn kann? — und dann: Ob das Selbstbewußtseyn des creatürlichen Seyn's als solchen, nicht nothwendig Wissen um Gott ist und seyn muß? — — Uebrigens hatte auch der alte Orakelschmidt im Paradiese nicht einmal ganz unrecht, wenn er behauptete, daß durch das Essen von der verbotenen Frucht ihre Augen aufgethan, und sie werden würden wie die Götter, kennend das Gute und Böse.

Nun aber kann der creatürliche Geist als solcher, d. h. als Seyn-nicht-durch-Sich, und deßhalb als ein in einem organischen Verbande lebender, — auch nicht unmittelbar durch Sich, sondern nur durch Anregung von Außen und mit Voraussetzung des Lebens und der lebendigen Einwirkung eines Andern, ihm eben organisch Verbundenen, zur Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung gelangen, und eben deßhalb nur in Erscheinungen, (als Affirmationen des Wesens in der Negation desselben) Sich selbst offenbar werden. Wie nun in dieser Mittelbarkeit seiner Lebensäußerungen der Geist die Signatur seiner Creatürlichkeit, d. h. der Bedingtheit seines Seyns selbst, findet, so erkennt er (mit der Sicherheit und Gewißheit seines Wissens um sein eigen Seyn) zugleich und zumal: daß und wie in Gott, als dem absolut selbstig-Wirklichen und wirklich-Selbstigen, — dem Seyn-durch-

Sich, — die Selbstaffirmation Seiner selbst als solchen, das Selbstbewußtseyn, ein unmittelbares, — ein Wissen ist durch-Sich, d. h. durch Nicht-Erscheinung seines Wesens, d. h. durch sein Wesen selbst; er erkennt, daß Gott Sich als den Urgrund Seiner selbst in und vor Ihm nur bewähren und Seiner als solchen nur gewiß seyn kann, indem er Sich selbst aus und vor Ihm selbst setzt, d. h. Sich selbst substanziell objectiv wird, — und (insofern diese Selbstobjectivirung eine relative Entzweiung und Veräußerung ist), — indem er, in der bestehenden Differenzirung, Sich selbst als substanzielle Einheit, d. h. als mit Sich selbst identisch affirmirt, in und aus dem relativen Gegensatze Sich selbst zur Einheit vermittelt, und so in und aus der Selbstveräußerung zur Selbstverinnerung vordringt, welche Affirmation und Vermittelung denn freilich von den beiden absoluten Gliedern des Gegensatzes zugleich ausgehen, und mithin ein Drittes: das Schlußglied im Organismus des göttlichen Seyns constituirt, das, als die wesenhafte Gleichheit der beiden ersten ausdrückend, ihnen allerdings wesenhaft gleich seyn muß.

Sobald also der creatürliche Geist darüber zum Bewußtseyn kommt, wie und warum er Seiner nur in Erscheinungen bewußt ist, weiß er auch, daß die nothwendigen Momente aller Lebens- oder Selbstbewußtseynsentwicklung dadurch sich in Gott als göttliche constituiren, daß sie wesenhaft sind, indem sich eben hierin der contradictorische Gegensatz des absoluten und relativen Seyns selbst ausspricht; — er weiß, daß sich das göttliche Eine Wesen in seiner immanenten Selbstoffenbarung zu einem Organismus gestaltet, in welchem dasselbe sich in drei göttlich-wesenhaften Relationen, d. h. in drei absoluten Persönlichkeiten und persönlichen Absolutheiten (absolut, weil persönlich, — und persönlich, weil absolut) eben so veräußert als verinnert, — so daß Gott die Idee Seiner (als absoluten Seyns) ausspricht und gewinnt in und durch Bildung

des Begriffs von Ihm selbst, und die Begriffsbildung ihm die Idee von Ihm vermittelt, da hingegen im creatürlichen Seyn beide Functionen an die beiden wesentlich-verschiedenen Substanzen: Geist und Natur, gleichsam vertheilt sind, und in der That die wesentliche Verschiedenheit der letztern selbst keine andere ist, als die sich im conträren Gegensatze zwischen Begriff und Idee ausspricht.

Zugleich sehen wir, daß, — wie die realisirte Idee des Nichtichs Gottes: der Organismus der Gesammtcreatur, eine Nichtpersönlichkeit bildet (und bilden muß, indem die Receptivität als Ausdruck der organischen Abhängigkeit der wesentlich-verschiedenen creatürlichen Substanzen, der Spontaneität, als Signatur der Freiheit und Persönlichkeit, real-contradictorisch entgegengesetzt ist,) so die Organisation in Gott durchaus personificirend ist, indem sich Gott in und durch lauter Persönlichkeiten als Persönlichkeit constituirt; wir sehen, wie das Universum in seiner Trinität, als Geist, Natur und Mensch, auch darin die Negation in der Affirmation Gottes, und umgekehrt, bildet, daß Gott durch seine immanente Selbstgliederung, und in derselben, absolut-persönlich, und als absolute Persönlichkeit Organismus ist, die Natur hingegen den Organismus darstellt in Nichtpersönlichkeit, und der Geist zur Persönlichkeit wird in Nichtorganisation, der Mensch aber dadurch das vollendete Eben- und Gegenbild Gottes darstellt, daß er einestheils Persönlichkeit und Organismus in sich verbindet, aber anderntheils eben dadurch zur bedingten Persönlichkeit und personificirten Bedingtheit wird, indem Geist und Natur sich auch in ihm als wesentlich-verschiedene, d. h. gegensätzliche Substanzen behaupten und geltend machen, und nur in organischer, d. h. in der Weise in Verbindung treten, daß der persönliche Geist eben so unter die Gesetze der nichtpersönlichen, d. h. der geschlechtlichen Natur tritt, als diese im Menschen Ei-

genthum des Geistes, d. h. ihrem Gesammtorganismus entnommen und ein Persönliches geworden ist. Uebrigens muß erinnert werden, daß Organisation hier mit Emanation zusammenfällt, d. h. daß Gott absolutes Selbstbewußtseyn und selbstbewußte Absolutheit ist durch und mit Emanation; da hingegen in der Weltcreatur der Geist zum Selbstbewußtseyn gelangt, weil er nicht emanirt, und die Natur nicht zum Selbstbewußtseyn kommt, weil sie emanirt, — so daß auch in dieser Beziehung die gegensätzliche Lebensform von Geist und Natur, und somit auch die organische Einheit Beider im Menschen als Affirmation Gottes in der Negation und umgekehrt, erscheint.

So ist die Creation Offenbarung Gottes als des Drei-Einen; und wenn der Mensch Sich selbst ein Zeugniß ist von Gott, so muß er, je mehr er Sich selbst klar wird und sein Selbstbewußtseyn zur Selbstverständigung vorbringt, auch Gott erkennen als den Drei-Einen. Diese Selbstverständigung aber in ihrer entschiedenen Durchbildung ist das letzte Resultat eines Processes, der Eins ist und zusammenfällt mit der natürlichen Lebensgeschichte des Geschlechtes selbst, und kann mithin, als Ergebniß einer gesetzmäßigen Entwicklung, nicht vor einer bestimmten Zeit eintreten. Wie es aber im Leben des Einzelnen (das nichts Anderes, als der Reflex des Lebens des ganzen Geschlechtes ist und seyn kann) nicht selten besondere Lichtblicke gibt, und in das instinktmäßige, einfache Selbstbewußtseyn des Menschen oft, man weiß nicht: wie? Momente einer höhern Erkenntniß hineindämmern, die als leise Ankündigungen und Vorboten erst in der Folge zu ihrer Erfüllung und zu ihrem entschiedenen Daseyn gelangen: so finden wir auch in der Geschichte der Menschheit aus der frühesten Zeit und bei allen Völkern Spuren einer Kenntniß der Trinität in Gott, die keineswegs (wie es überall geschieht) als Reste einer positiven, dogmatischen, — aber mehr oder weniger in

Vergessenheit gerathenen, göttlichen Tradition, — sondern als zarte, im einfachen und lautern, kindlichen Selbstbewußtseyn der Menschheit sich regende Keime einer natürlichen Erkenntniß zu betrachten sind, die vielleicht erst nach Jahrtausenden und unter schweren Geburtsnöthen vollkommen ans Licht treten, und als fertige Wahrheiten in der Wissenschaft des Geschlechts sich feststellen und stehen bleiben. * Gott braucht in Dingen, welche auszusprechen und zu verkünden Er die ganze Schöpfung gesetzt hat, keinen Doctor legens zu machen, und wird nicht einerseits vorlaut dem Menschen in seiner Kindheit Thatsachen erzählen, von denen Er andrerseits will, daß sie erst in einem langen Entwicklungsgange vollkommen zu Tage brechen, und welche das Geschlecht in seiner Kindheit um so weniger zu fassen und zu behalten vermochte, ** als selbst in unserer denkkräftigen Zeit Viele, die doch über das Einmal Eins hinausgekommen sind, vor dem »Drei als Eins und Eins als Drei« die klugen Köpfe schütteln. ***

* Wenn wir eine dogmatische Urtradition von der Trinität in Gott, in Abrede stellen, so wird dadurch eine, so zu sagen absichtslose Offenbarung Gottes als des Drei-Einigen nicht geläugnet. Wo Gott nur immer in der Geschichte der Menschheit in die Erscheinung tritt, muß er Sich kund geben, wie Er ist; daher jener Plural in den Stellen der Genesis: „Faciamus hominem ad imaginem nostram," I. 26. — „Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est" III. 22. — „Venite, descendamus et confundamus ibi linguam eorum" XI. 7. — und mehrere andere Stellen in den Schriften des alten Bundes mit Recht als Andeutungen einer Mehrheit in der Einheit Gottes betrachtet werden.

** Wenn ehrenwerthe katholische Denker das Wesen des Heidenthums darin finden wollen, daß die Völker über der Mehrheit in Gott die Einheit vergessen und zurückgelassen, und wenn sie die Juden in den entgegengesetzten Fehler verfallen und über dem strengen Festhalten an der Einheit alle Pluralität in dem göttlichen Seyn ausschließen und vergessen lassen, so erin-

nert dieses an das bekannte Vergessen des Wesens über dem Symbol und möchte in der That für die Erklärung des Ursprunges des Heidenthums nicht schwerer wiegen, als dieses.

Daß das Judenthum, wenn sein unaufgeschlossener Monotheismus bloß als die Kehrseite des heidnischen Polytheismus, d. h. als Verirrung nach der entgegengesetzten Richtung hin, aufgefaßt wird, an seiner welthistorischen Bedeutung verliert, fällt in die Augen. Die Starrheit des Monotheismus desselben war eben durch die Vielgötterei des Heidenthums bedingt, — war Werk der Vorsehung, und kann am allerwenigsten dem Volke Gottes imputirt werden. Wir wissen, welche Neigung auch dieses hatte, über der Vielheit die Einheit zu vergessen, und daß die pädagogische Weisheit Gottes ihm letztere nicht nahe genug rücken konnte, um erstere in dem Hintergrunde zu erhalten.

*** Herr L. M. Eisenschmidt ist zwar weder in der Philosophie noch Kirchengeschichte ein Eisenfresser, aber er ist es nicht allein, der es für eine „logische Unmöglichkeit" hält, „daß mit der substanziellen Individualität des Logos die Einheit Gottes vereinigt werden könne," und der durch den höchst scharfsinnigen Schluß: „1 + 1 + 1 = 3; die Dreieinigkeitslehre aber statuit 1 + 1 + 1 = 1: also ist die Dreieinigkeitslehre widersinnig," — die Thorheit im Innern der seitherigen theologischen Weisheit aufschließt und bloßlegt. Es ist wirklich ein erbaulicher Anblick, Herrn Eisenschmidt in denjenigen Stunden, die ihm von seinen schweren Berufsarbeiten für das Heil der lieben christlichen Jugend erübrigen, in seinem Ruhesessel zu Schweinfurt — über die Väter des Concils zu Nicäa zu Gericht sitzen zu sehen, und man kann der Weisheit des neuen Salomo, mit welcher er den alten Streit der katholischen und arianischen Mutter um das lebendige oder todte Jesu-Kindlein (um Christum als Gottmenschen oder Nicht-Gottmenschen) neu entscheidet, die höchste Bewunderung nicht versagen. In seiner Schrift: „Ueber die Unfehlbarkeit des ersten allgemeinen Concils zu Nicäa, Neustadt an d. O. 1830" hat er herausgebracht, wie die so lange als unfehlbar gepriesene Kirchenversammlung ganz erstaunlich gefehlt, und den Worten der heiligen Schrift (Joh. XVII. 3.) „„Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den Einigen wahren Gott erkennen,"" schnurstracks zuwider, an die Stelle des einzigen Gottes drei Götter gesetzt, die doch zum Hohne der gesunden und gebil-

deten Vernunft, obgleich als drei Personen nur Ein Gott seyn sollen." — Der Recensent des Buches in der „Neuen allgemeinen Kirchenzeitung zum Ausbau der Kirche Christi, — von Dr. Stephani, Jahrgang 1831 Nr. 2" klärt die Sache dahin auf: daß, wenn sich nicht Constantin in die Streithändel gemischt und gegen Arius Partei genommen hätte, dessen Sieg über seine Widersacher gar leicht gewesen wäre, und aus der in der Folge sich gestaltenden Kirche wäre sonder Zweifel eine arianische geworden, statt daß seine Lehren von jener Zeit als verabscheuungswürdige Ketzerei verpönt und verflucht wurden. „Allein" (setzt der Handlanger beim Ausbau der Kirche Christi hinzu), „dahin" (nämlich: daß das Einmal Eins des Arius das Fundament der Kirche wurde) „sollte es nicht kommen" (Wollten es etwa die Götter nicht?); „der Arianismus mußte der Gewalt weichen, obgleich seine Anhänger bei ihrer Meinung fest und unerschütterlich beharrten." — Aber vielleicht daß jetzt, wo kein Constantin mehr für das Consilium von Nicäa einsteht, — wo man von Neustadt an der Orla und von Nürnberg aus über Leipzig aller Welt mit der größten Leichtigkeit begreiflich machen kann, — was so leicht zu begreifen ist: daß Eins nicht Drei, und Drei nichts Eins, — wo man in Schulen, in welchen und für welche Männer wie L. M. Eisenschmidt und Dr. Stephani thätig sind, nicht bloß perfect lesen und schreiben, sondern auch rechnen lernt, d. h. zu einer gesunden und gebildeten Vernunft kommt; — vielleicht, daß in diesen unsern so hocherleuchteten Zeiten, wo man (nach einem alten Wunsche unsers Oberaufsehers beim „Ausbaue der Kirche Christi") sogar in einem sonst stockkatholischen Lande, wo es sich nur immer hat thun lassen, das Bildniß des Gekreuzigten, als einen unästhetischen, ja schauderhaften Anblick, hinweggeschafft hat, — vielleicht, sage ich, daß in diesen vernünftigen, geschmack- und gefühlvollen Zeiten der arme — verfluchte und verpönte Arianismus endlich zu seiner legitimen Herrschaft gelangt? — Nein, — nichts weniger als dieses! Das im Consilium von Nicäa „aufgestellte Symbolum erhält seine unverdiente Geltung — — selbst noch unter protestantischen Theologen im 19. Jahrhunderte als der Felsengrund der christlichen Kirche, trotz seines zum Theil unevangelischen Inhalts!!" — Ist das nicht eine von jenen Erscheinungen, von denen Lessing sagt, daß, wer nicht darüber den Verstand verliert, keinen zu verlieren hat?! —

In gleichem Sinne äußert sich Herr Dr. Lobegott Lange in seiner Schrift: „Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der Nicänischen Periode, kritisch und pragmatisch nach den Quellen bearbeitet." Leipzig 1831. S. 152 auf folgende Weise: „Hat uns die Geschichte der Unitarier vor der Nicänischen Synode gelehrt, daß man bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts wohl die Lehre vom Vater, Sohn und Geist, nicht aber von einem Gott dem Sohne, und Gott dem Geiste kannte; daß diese Lehre aus philosophischer Speculation hervorgegangen, durch das Zusammentreffen der Umstände begünstigt, und durch die Uebergewalt der Hierarchie allen Gemeinden und Kirchenlehrern aufgedrungen wurde: mit welchem Rechte können wir eine Lehre zu einem wesentlichen Theile des Evangeliums, zu einem christlichen Dogma, durch neue philosophische Speculation machen wollen, eine Lehre, die als biblisch durch deutliche Stellen der heiligen Schrift nicht erwiesen werden kann?" Und wenn wir fragen: Mit welchem Rechte Herr Lange behauptet, daß die Lehre von der göttlichen Trinität aus philosophischer Speculation hervorgegangen, durch das Zusammentreffen der Umstände begünstigt, und durch die Uebergewalt der Hierarchie allen Gemeinden und Kirchenlehrern aufgedrungen worden? so antwortet er (Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Chr. Fr. Illgen 1832 Bd. 2. St. 2. S. 17. f. f.) „Das lehrt die unbefangene Behandlung der Geschichte." Und auf die Frage: Welche Behandlung der Geschichte als unbefangen anzunehmen sei? erfolgt die Antwort: „Diejenige, die das Geschehene so auffaßt und darstellt, wie es allein den Zeugnissen der Quellen zufolge wirklich geschehen ist, die also weder von einer philosophischen, noch von einer kirchlichen Ansicht ausgeht, welche über den Gang dessen, was geschehen ist, über Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre, über Christlichkeit oder Unchristlichkeit einer Thatsache oder Handlung u. s. w., so oder so zu entscheiden gebietet;" — mit Einem Worte: diejenige, die sich von allem „philosophischen oder kirchlichen Vorurtheil" frei erhält. Weiß aber Herr Dr. Lange, daß eine solche Unbefangenheit eine durchaus unmögliche Sache ist? — Erstens legt sich der Buchstabe der Geschichte ja nicht selbst aus, und die Erkenntniß der historischen Wahrheit ist, wie die jeder andern, das Product zweier Factoren: des Ob-

jects und des Subjects. Und zweitens kommt das menschliche Subject nicht aus der philosophischen und kirchlichen Befangenheit, weil nicht aus seinem bestimmten Verhältnisse zu Gott und Christus heraus, so wie nichts in der Weltgeschichte geschehen und mithin auch nichts begriffen werden kann, außer in und aus dem Urverhältniß des Menschen zu Gott und seinem Christus, so, daß es sich nicht darum handeln kann, für das Studium der Geschichte einen Standpunkt zu gewinnen, der außerhalb aller Philosophie und alles Kirchthums, sondern der innerhalb der rechten Philosophie und des einzig wahren Kirchthums liegt. Auch auf diesem Felde gilt das Wort des Herrn: „Wer nicht mit Mir ist, ist wider Mich." — Daß der Geschichtsforscher immer und überall die Pflicht hat, das Geschehene so aufzufassen und darzustellen, wie es den Zeugnissen der Quellen zufolge wirklich geschehen ist, versteht sich von selbst; aber das gründliche Wie und Warum geschichtlicher Realitäten — wie soll und kann es gewonnen werden ohne das ideale Wie und Warum des Menschen überhaupt, d. h. außerhalb der Idee aller Geschichte? — Ist der Mensch überhaupt nicht ohne Gott und Christus, d. h. ist sein Seyn schon ursprünglich und organisch in das Seyn Gottes und des Erlösers verwebt und verschlungen: so kann das bestimmte, mithin klare und gewisse Wissen des menschlichen Geistes um Sich als Creatur, und als gefallene und erlösete Creatur nur von demjenigen als Befangenheit, und Das, was absolute Voraussetzung für seine Geschichte ist, als Vorurtheil betrachtet werden, der weder über das Wesen der Kirche, noch der Philosophie, noch der Geschichte mit sich selbst im Klaren ist und nicht weiß, daß, wer Gott- und Christuslosigkeit als Princip der letztern aufstellt, Gedanken- oder Ideenlosigkeit zur Bedingung der Erkenntniß macht, d. h. aus lauter Vorurtheil gegen Philosophie und gegen das positive — kirchliche Christenthum in die größte aller Absurditäten verfällt. — Wobei sich denn die allerdings nicht uninteressante Bemerkung aufdringt, daß man anfängt, Kirchthum und Denken, die man vor nicht gar langer Zeit als unversöhnliche Feinde ansah, dermalen in Eine Kategorie zu bringen. — Uebrigens bedarf es wohl kaum der Erinnerung, daß hier die windige Wort- und Buchstabentüpfelei, mit welcher sie als mit einer überaus gelehrten, aber nichts weniger als magischen, Teufelei den historischen Christus

schon längst aus der Bibel hinauszutreiben gesucht haben, in erweiterter Anwendung auf die Welt- und Kirchengeschichte erscheint. Wenn die schweren Bemühungen nur einigen Erfolg haben, z. B. daß die Menschheit erkennt, wie ihr vor mehr als 15 Jahrhunderten statt des Einen einfachen Gottes ein dreifaltiger untergeschoben und aufgedrungen worden, — wie wird die Aufgeklärte einst in ihrem neuen „Herr Gott, Dich loben wir" des Herrn Lobegott Lange dankbar gedenken, — der jetzt schon den Beweis geliefert, daß, wenn sich die Gedanken beim Forschen in der Geschichte recht ruhig und still verhalten, gewisse Unholde, die in derselben ihr Unwesen treiben, ehe sie sichs versehen, erwischt und ans Tageslicht gezogen werden, z. B. in der Dogmengeschichte der alte Poltergeist der Hierarchie, der Kobold der philosophischen Speculation, und der geistlose Geist des „Zusammentreffens der Umstände" vulgo „Zufall" genannt. Daß das wissenschaftliche Erkenntnißstreben der christlichen Menschheit, — und eben so die Hierarchie, — und nicht minder das Zusammentreffen der Umstände ihren gemessenen Antheil daran hatten, als sich der ungeheuere Irrthum von einem Gott-Sohn und Gott-Geiste, (wenn es denn doch einer ist) als ein christliches Dogma feststellte, ist nicht zu läugnen; so wie es gewiß ist, und das leibhafte Beispiel dem Leser vorliegt, daß eine „neue philosophische Speculation" das alte Dogma festhalten und der Welt die entschiedene Ueberzeugung von der Wahrheit desselben geben will, — trotz der dießmaligen Ungunst der Umstände und der entschwundenen Uebergewalt der Hierarchie; allein wir glauben denn doch auch, daß auch Gott und sein Christus (der mit der Versicherung von Hinnen schied, daß Ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden), — und zwar eben in den genannten Dingen, die Hand mit im Spiele hatten und haben, d. h. daß die Welt- und Kirchengeschichte kein „Blinde-Kuh-Spiel" ist.

Allein nicht bloß die Creation, sondern auch die Incarnation, als zweite Schöpfung (in und durch Erlösung), ist Offenbarung Gottes als des Drei-Einen, — und ist es, wie die erste, factisch und geschichtlich, d. h. sie geschah auch hier nicht in einem Theorem, als eine dogmatische

deten Vernunft, obgleich als drei Personen nur Ein Gott seyn sollen." — Der Recensent des Buches in der „Neuen allgemeinen Kirchenzeitung zum Ausbau der Kirche Christi, — von Dr. Stephani, Jahrgang 1831 Nr. 2" klärt die Sache dahin auf: daß, wenn sich nicht Constantin in die Streithändel gemischt und gegen Arius Partei genommen hätte, dessen Sieg über seine Widersacher gar leicht gewesen wäre, und aus der in der Folge sich gestaltenden Kirche wäre sonder Zweifel eine arianische geworden, statt daß seine Lehren von jener Zeit als verabscheuungswürdige Ketzerei verpönt und verflucht wurden. „Allein" (setzt der Handlanger beim Ausbau der Kirche Christi hinzu), „dahin" (nämlich: daß das Einmal Eins des Arius das Fundament der Kirche wurde) „sollte es nicht kommen" (Wollten es etwa die Götter nicht?); „der Arianismus mußte der Gewalt weichen, obgleich seine Anhänger bei ihrer Meinung fest und unerschütterlich beharrten." — Aber vielleicht daß jetzt, wo kein Constantin mehr für das Consilium von Nicäa einsteht, — wo man von Neustadt an der Orla und von Nürnberg aus über Leipzig aller Welt mit der größten Leichtigkeit begreiflich machen kann, — was so leicht zu begreifen ist: daß Eins nicht Drei, und Drei nichts Eins, — wo man in Schulen, in welchen und für welche Männer wie L. M. Eisenschmidt und Dr. Stephani thätig sind, nicht bloß perfect lesen und schreiben, sondern auch rechnen lernt, d. h. zu einer gesunden und gebildeten Vernunft kommt; — vielleicht, daß in diesen unsern so hocherleuchteten Zeiten, wo man (nach einem alten Wunsche unsers Oberaufsehers beim „Ausbaue der Kirche Christi") sogar in einem sonst stockkatholischen Lande, wo es sich nur immer hat thun lassen, das Bildniß des Gekreuzigten, als einen unästhetischen, ja schauderhaften Anblick, hinweggeschafft hat, — vielleicht, sage ich, daß in diesen vernünftigen, geschmack- und gefühlvollen Zeiten der arme — verfluchte und verpönte Arianismus endlich zu seiner legitimen Herrschaft gelangt? — Nein, — nichts weniger als dieses! Das im Consilium von Nicäa „aufgestellte Symbolum erhält seine unverdiente Geltung — — selbst noch unter protestantischen Theologen im 19. Jahrhunderte als der Felsengrund der christlichen Kirche, trotz seines zum Theil unevangelischen Inhalts!!" — Ist das nicht eine von jenen Erscheinungen, von denen Lessing sagt, daß, wer nicht darüber den Verstand verliert, keinen zu verlieren hat?! —

In gleichem Sinne äußert sich Herr Dr. Lobegott Lange in seiner Schrift: „Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der Nicänischen Periode, kritisch und pragmatisch nach den Quellen bearbeitet.“ Leipzig 1831. S. 152 auf folgende Weise: „Hat uns die Geschichte der Unitarier vor der Nicänischen Synode gelehrt, daß man bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts wohl die Lehre vom Vater, Sohn und Geist, nicht aber von einem Gott dem Sohne, und Gott dem Geiste kannte; daß diese Lehre aus philosophischer Speculation hervorgegangen, durch das Zusammentreffen der Umstände begünstigt, und durch die Uebergewalt der Hierarchie allen Gemeinden und Kirchenlehrern aufgedrungen wurde: mit welchem Rechte können wir eine Lehre zu einem wesentlichen Theile des Evangeliums, zu einem christlichen Dogma, durch neue philosophische Speculation machen wollen, eine Lehre, die als biblisch durch deutliche Stellen der heiligen Schrift nicht erwiesen werden kann?“ Und wenn wir fragen: Mit welchem Rechte Herr Lange behauptet, daß die Lehre von der göttlichen Trinität aus philosophischer Speculation hervorgegangen, durch das Zusammentreffen der Umstände begünstigt, und durch die Uebergewalt der Hierarchie allen Gemeinden und Kirchenlehrern aufgedrungen worden? so antwortet er (Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von Chr. Fr. Illgen 1832 Bd. 2. St. 2. S. 17. f. f.) „Das lehrt die unbefangene Behandlung der Geschichte.“ Und auf die Frage: Welche Behandlung der Geschichte als unbefangen anzunehmen sei? erfolgt die Antwort: „Diejenige, die das Geschehene so auffaßt und darstellt, wie es allein den Zeugnissen der Quellen zufolge wirklich geschehen ist, die also weder von einer philosophischen, noch von einer kirchlichen Ansicht ausgeht, welche über den Gang dessen, was geschehen ist, über Wahrheit oder Unwahrheit einer Lehre, über Christlichkeit oder Unchristlichkeit einer Thatsache oder Handlung u. s. w., so oder so zu entscheiden gebietet;“ — mit Einem Worte: diejenige, die sich von allem „philosophischen oder kirchlichen Vorurtheil“ frei erhält. Weiß aber Herr Dr. Lange, daß eine solche Unbefangenheit eine durchaus unmögliche Sache ist? — Erstens legt sich der Buchstabe der Geschichte ja nicht selbst aus, und die Erkenntniß der historischen Wahrheit ist, wie die jeder andern, das Product zweier Factoren: des Ob-

jects und des Subjects. Und zweitens kommt das menschliche Subject nicht aus der philosophischen und kirchlichen Befangenheit, weil nicht aus seinem bestimmten Verhältnisse zu Gott und Christus heraus, so wie nichts in der Weltgeschichte geschehen und mithin auch nichts begriffen werden kann, außer in und aus dem Urverhältniß des Menschen zu Gott und seinem Christus, so, daß es sich nicht darum handeln kann, für das Studium der Geschichte einen Standpunkt zu gewinnen, der außerhalb aller Philosophie und alles Kirchthums, sondern der innerhalb der rechten Philosophie und des einzig wahren Kirchthums liegt. Auch auf diesem Felde gilt das Wort des Herrn: „Wer nicht mit Mir ist, ist wider Mich." — Daß der Geschichtsforscher immer und überall die Pflicht hat, das Geschehene so aufzufassen und darzustellen, wie es den Zeugnissen der Quellen zufolge wirklich geschehen ist, versteht sich von selbst; aber das gründliche Wie und Warum geschichtlicher Realitäten — wie soll und kann es gewonnen werden ohne das ideale Wie und Warum des Menschen überhaupt, d. h. außerhalb der Idee aller Geschichte? — Ist der Mensch überhaupt nicht ohne Gott und Christus, d. h. ist sein Seyn schon ursprünglich und organisch in das Seyn Gottes und des Erlösers verwebt und verschlungen: so kann das bestimmte, mithin klare und gewisse Wissen des menschlichen Geistes um Sich als Creatur, und als gefallene und erlösete Creatur nur von demjenigen als Befangenheit, und Das, was absolute Voraussetzung für seine Geschichte ist, als Vorurtheil betrachtet werden, der weder über das Wesen der Kirche, noch der Philosophie, noch der Geschichte mit sich selbst im Klaren ist und nicht weiß, daß, wer Gott- und Christuslosigkeit als Princip der letztern aufstellt, Gedanken- oder Ideenlosigkeit zur Bedingung der Erkenntniß macht, d. h. aus lauter Vorurtheil gegen Philosophie und gegen das positive — kirchliche Christenthum in die größte aller Absurditäten verfällt. — Wobei sich denn die allerdings nicht uninteressante Bemerkung aufdringt, daß man anfängt, Kirchthum und Denken, die man vor nicht gar langer Zeit als unversöhnliche Feinde ansah, dermalen in Eine Kategorie zu bringen. — Uebrigens bedarf es wohl kaum der Erinnerung, daß hier die windige Wort- und Buchstabentüpfelei, mit welcher sie als mit einer überaus gelehrten, aber nichts weniger als magischen, Teufelei den historischen Christus

schon längst aus der Bibel hinauszutreiben gesucht haben, in erweiterter Anwendung auf die Welt- und Kirchengeschichte erscheint. Wenn die schweren Bemühungen nur einigen Erfolg haben, z. B. daß die Menschheit erkennt, wie ihr vor mehr als 15 Jahrhunderten statt des Einen einfachen Gottes ein dreifaltiger untergeschoben und aufgedrungen worden, — wie wird die Aufgeklärte einst in ihrem neuen „Herr Gott, Dich loben wir" des Herrn Lobegott Lange dankbar gedenken, — der jetzt schon den Beweis geliefert, daß, wenn sich die Gedanken beim Forschen in der Geschichte recht ruhig und still verhalten, gewisse Unholde, die in derselben ihr Unwesen treiben, ehe sie sichs versehen, erwischt und ans Tageslicht gezogen werden, z. B. in der Dogmengeschichte der alte Poltergeist der Hierarchie, der Kobold der philosophischen Speculation, und der geistlose Geist des „Zusammentreffens der Umstände" vulgo „Zufall" genannt. Daß das wissenschaftliche Erkenntnißstreben der christlichen Menschheit, — und eben so die Hierarchie, — und nicht minder das Zusammentreffen der Umstände ihren gemessenen Antheil daran hatten, als sich der ungeheuere Irrthum von einem Gott-Sohn und Gott-Geiste, (wenn es denn doch einer ist) als ein christliches Dogma feststellte, ist nicht zu läugnen; so wie es gewiß ist, und das leibhafte Beispiel dem Leser vorliegt, daß eine „neue philosophische Speculation" das alte Dogma festhalten und der Welt die entschiedene Ueberzeugung von der Wahrheit desselben geben will, — trotz der dießmaligen Ungunst der Umstände und der entschwundenen Uebergewalt der Hierarchie; allein wir glauben denn doch auch, daß auch Gott und sein Christus (der mit der Versicherung von Hinnen schied, daß Ihm alle Gewalt gegeben sei im Himmel und auf Erden), — und zwar eben in den genannten Dingen, die Hand mit im Spiele hatten und haben, d. h. daß die Welt- und Kirchengeschichte kein „Blinde-Kuh-Spiel" ist.

Allein nicht bloß die Creation, sondern auch die Incarnation, als zweite Schöpfung (in und durch Erlösung), ist Offenbarung Gottes als des Drei-Einen, — und ist es, wie die erste, factisch und geschichtlich, d. h. sie geschah auch hier nicht in einem Theorem, als eine dogmatische

Belehrung und Uebergabe, sondern thatsächlich; wie die Weltschöpfung in ihren organisch-verbundenen Elementen neben einander, so war das große Factum der Erlösung in seiner successiven Entwicklung und Durchführung — Kundgebung der göttlichen Trinität.

Mit Dem: »Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn« (Genes. I. 26.) war die Uroffenbarung Gottes in der Creation vollendet; und mit der Ausgießung des göttlichen Geistes am Pfingstfeste schloß sich die secundäre der Erlösung, die Kirche konnte im Namen des Drei-Einigen zu taufen beginnen, und die Erlösung stand von nun an als vollkommen in die Erscheinung getretene, vollendete und in sich abgeschlossene Thatsache, und als integrirendes Moment in der Weltgeschichte da.

Der Denkgeist aber, sobald er mit was immer für einem äußern Objecte in lebendigen (organischen) Wechselverkehr getreten, muß suchen, alles Dasjenige, was sich an dem Objecte ihm, dem Subjecte, als fremd darstellt, zu überwinden und sich zu assimiliren. Fremd aber kann dem Denkgeiste Etwas nur insofern erscheinen, als es ihm Ihn selbst entfremdet, d. h. als es ihm Hinderniß und Hemmung seiner Selbsterkenntniß wird, was nur dadurch möglich ist, daß diese seine Selbsterkenntniß sich nur mit und in der Erkenntniß des Andern erfüllen und vollenden kann, — eben weil der Denkgeist nur in und mit dem Andern ist, d. h. in ursprünglicher (organischer) Relation zu demselben steht. Fremd, d. h. wie feindlich, muß dem freien Geiste Etwas so lange erscheinen, als er in seinem nothwendigen Wechselleben mit demselben, sich in seiner Idee als freier Geist wie negirt fühlt, d. h. von dem er sich in seinem Leben abhängig und bedingt wahrnimmt, ohne dasselbe in Bedingtheit und Abhängigkeit von ihm (dem Geiste) selbst zu wissen, das sich als Autorität in seinem Leben geltend macht, ohne daß er demselben

gegenüber Sich selbst vor Ihm selbst als Autorität bewährt und bewahrt hätte; mit Einem Worte: dem er das Siegel seiner Spontaneität noch nicht entschieden und kräftig genug hat aufdrücken können. Die vollkommene Befreundung des Geistes als denkenden Subjects mit dem von ihm gedachten Objecte besteht also in nichts Anderm, als daß er Sich selbst spontan eben so im Leben des Objects geltend mache und suche und finde, wie er letzteres unwillkürlich in seinem Leben wahrnehmen und finden muß, d. h. daß er seine apriorische Verwandtschaft, — den Grund und das Wesen seiner lebendigen Einheit mit demselben in der wesenhaften Verschiedenheit von ihm: — das Wie und Warum des organischen Wechselverkehrs zwischen Subject und Object sich zum Bewußtseyn bringe; kurz: daß der Denkgeist sich in seiner Selbsterkenntniß erfülle und consolidire durch und mit der Erkenntniß des Andern und Fremden, und zu letzterer gelange mit und aus dem sich vollendenden Wissen Seiner selbst, — daß er sich in seiner Spontaneität eben so als selbstig-Wirkliches und wirklich-Selbstiges und das Andere und Aeußere als ein von ihm Abhängiges, — für seine Lebenswirksamkeit Receptives affirmire, als das Walten der Spontaneität des letztern in seinem Leben seiner eigenen Receptivität oder organischen Relativität, hiermit der Bedingtheit seines Seyns (seiner Creatürlichkeit), Zeugniß gibt.

Sobald also die Offenbarung Gottes in Christo zu ihrer Erfüllung gelangt, und das durch den Gottmenschen vollbrachte Werk Eigenthum des Geschlechts geworden war, die Erlösung also als positive, in sich abgeschlossene Thatsache dem menschlichen Geiste gegenüberstand und alles Leben desselben für sich in Anspruch nahm und in Bewegung setzte, mußte dieselbe so gewiß auch Aufgabe für sein Denken werden, als der Geist selbst nur denkend ist, was er ist, und derselbe Sich selbst von keinem Objecte ergreifen lassen kann, ohne es ebenfalls zu ergreifen, —

und letzteres nichts als ein beginnendes Begreifen ist. Wir kennen den großen Proceß (er bildet die Geschichte der Kirche), der sich, unmittelbar nach Christus, mit den Aposteln sanft einleitete, aber bald zum gewaltigsten und gewaltsamsten Gährungsprocesse ward, der bis auf diese Stunde sein Ende noch nicht erreicht hat, und in welchem nicht nur manche hohe Intelligenz, sondern Unzählige auch mit ihrem ethischen Leben zu Auswürflingen geworden.

Wie sich aber im Erkenntnißstreben des Geistes zwei Factoren: Object und Subject, und, diesen entsprechend, die zwei Grundrichtungen des creatürlichen Lebens: Receptivität und Spontaneität geltend machen: so ergeben sich in der Durchführung desselben Strebens, im Processe der höhern Wissensbildung, zwei Perioden und Abschnitte:

1. Die der vorherrschenden Objectivität und Receptivität, — und

2. Die der vorherrschenden Subjectivität und Spontaneität.

Insofern alles creatürliche Seyn als solches nur in der organischen Einheit mit anderm Seyn wirksam werden kann, d. h. die Lebenswirksamkeit eines großen ideellen Ganzen, die Spontaneität also die Receptivität für sich voraussetzt, beginnt das Erkenntnißstreben des Geistes ganz naturgemäß damit, daß derselbe sich im gegebenen Aeußern feststellt und im Objecte haftet, — das Verständniß desselben zu gewinnen sucht aus ihm — dem Objecte — selbst. Allerdings liegt dem Ringen des Geistes zum einfachen, klaren Gedanken über das gegebene Thatsächliche, wie es sich in dieser ersten Periode ausspricht, auch nichts Anderes zu Grunde, als der Drang nach vollendetem Selbstverständniß: allein indem der Geist Seiner selbst als Selbstbewußten noch nicht bewußt ist, kann er sich auch der Natur und des Grundes dieses seines Strebens nicht bewußt seyn, und so groß die Anstrengung und so mühsam

die Arbeit, das Innere des Objects auf diesem Wege in seine Gewalt zu bringen, auch immer seyn mag, so ist und bleibt es doch nur eine nothwendige Vorschule zu der folgenden zweiten Periode, wo der Geist Seiner selbst als denkenden Subjects denkend mächtig geworden. Wohl werfen energische Geister auch auf dem ersten, — dem Standpunkte der Objectivität des Erkenntnißstrebens, hin und wieder Lichtblicke in das Object, die nur aus einer höhern Selbstverständigung des Geistes über Sich selbst hervorgehen können: allein dieses ist nur ein unwillkürliches und unerkanntes momentanes Hereindrängen der Zukunft in die Gegenwart, der zweiten Periode in die erste, es sind Blicke des Genie's, von denen dieser selbst nicht weiß, woher sie kommen und was sie eigentlich wollen, — die ihre rechte Bedeutung und Wirksamkeit, ihr volles Verständniß und ganzen Zusammenhang dann erst gewinnen, wenn der Geist für sein Wissensstreben den eigentlichen Mittel- und Lichtpunkt in seinem eigenen Innern gefunden, d. h. wenn er Sich (sein Ich) selbst, — wie früher im Selbstbewußtseyn, — so jetzt auch mit Selbstbewußtseyn als Grund seiner Erscheinungen gewonnen, und deßhalb auch für die Erscheinungen des Andern (zu ihm in Relation Stehenden) mit Selbstbewußtseyn den Grund zu suchen und somit wirklich zu finden und zu untersuchen, d. h. aus Ihm (dem Geiste) selbst zu verstehen im Stande ist.

In der ersten Periode des wissenschaftlichen Strebens haftet also der Denkgeist noch mehr im Aeußern des Gegenstandes, und ersterer kann dem Einen allgemeinen Grunde der Erscheinungen des letztern nur in der Weise nahe zu kommen, das Wesen aus und in seinen Offenbarungen nur dadurch zu erfassen suchen, daß er durch Analyse und Combination, durch Abstraction und Deduction die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unter bestimmte allgemeine Gesichtspunkte und auf ihren einfachsten Ausdruck bringt, d. h. ihren Begriff und ihr sogenanntes Gesetz gewinnt, — wobei denn freilich der Denkgeist niemals über die Er-

scheinungen hinauskommt und dem eigentlichen Grunde und Wesen immer äußerlich und fremd bleibt, so, daß das Erkenntnißstreben auf dieser Stufe, wenn es sich nicht selbst versteht (und wie könnte es dieses?), aber doch zum Gefühle seiner Unzulänglichkeit gelangt, bald in den Stoßseufzer ausbrechen muß: »Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist; zu glücklich, wem sie nur die äußere Schale weist!« Alle empirische Wissenschaft und wissenschaftliche Empirie hat diesen Standpunkt, — und in dem großen Selbstverständigungsprocesse des Geistes über das welthistorische Factum der Erlösung ist dieses die Periode der Dogmenbildung.

Das Dogma in der Kirche ist also nichts Anderes, als die vergeistigte, d. h. auf ihren einfachen und in der Einfachheit deutlichen Begriff reducirte Thatsache der κατ'ἐξοχὴν sogenannten Offenbarung, — so weit diese Vergeistigung, Vereinfachung und Verklärung auf rein objectivem Wege, nämlich durch Betrachtung und Zergliederung, durch Explication, Deduction und Abstraction des gegebenen äußern Thatsächlichen möglich ist. * Die Dogmen sind das Ergebniß der auf diesem Standpunkte allerdings höchsten und intensivsten Operationen des Geistes, die aus den feindselig gährenden Elementen eines sich gewaltsam durchführenden Processes (über welchem, wie einst über den Wassern der finstern, chaotischen Abgründe, der Geist Gottes schwebte) sich abscheidenden, gediegenen lautern Krystalle, in welchen der Denkgeist das Positive und Factische nicht sowohl für sich aufgeschlossen, als zusammengeschlossen und concentrirt hat. Da dieser ganze Denkproceß für die christliche Welt ein unwillkürlicher und nothwendiger ist, der Geist aber in demjenigen Stadium, von welchem hier die Rede ist, den Grund der Gewißheit und Sicherheit für sein Wissen überhaupt noch nicht in Sich (in seinem Wissen und Seyn) selbst gefunden hat, sondern sich in seinen Bestrebungen noch ganz auf das äußere Object gestellt

sieht, — der heilige Geist aber in der Kirche es ist, der über die Integrität des Objects des Glaubens und des factischen Bestandes des Erlösungswerkes in der Menschheit unter allen Verhältnissen und in allem Wechsel der Geschichte der letztern zu wachen hat, indem Er, der göttliche Geist, als Erfüllung und Frucht des Erlösungswerkes, dieses Object und dieser factische Bestand selbst ist: so folgt nothwendig, daß der heilige Geist in der Kirche es seyn muß, von dem die Bestimmung der Dogmen ausgeht, — oder daß die Kirche in dieser Bestimmung infallibel ist. Die Kirche schließt die, bis zu einem gewissen Puncte fortgeführten und zu einer gewissen Reife gediehenen Verhandlungen und Contraversen, und stellt den Gegenstand des Glaubens der christlichen Welt in derjenigen Form dar, in welcher letztere ihn zu fassen und zu besitzen das Bedürfniß eben in den heftigsten Kämpfen ausgesprochen hat; und von nun an steht das Dogma in fester crystallinischer Gestaltung in der Kirche da, — ein sicherer Anhaltspunkt für den christlichen Denkgeist in seinen fernern wissenschaftlichen Bestrebungen und Bewegungen.

* Man vergleiche Dr. Fr. Brenner Ueber das Dogma. Landshut 1832. S. 25, wo es heißt: „Es lassen sich verschiedene Weisen angeben, nach welchen die Dogmen, wie sie gegenwärtig in der katholischen Kirche bestehen, sich gestalteten; sie entstanden nämlich in der Art:

1. „Daß bloße Thatsachen in Worte aufgelöst worden sind, z. B. die Einfleischung des göttlichen Logos, welche Christus wohl durch seine Erscheinung in der Wirklichkeit darstellte, keineswegs aber in einem eigenen Lehrsatze vortrug, wozu jedoch schon Johannes I. 14. 1. Joh. I. 1. sich veranlaßt gefunden haben muß."

2. „Daß aus gewissen gleichförmigen Begebenheiten allgemeine Sätze abgezogen wurden, z. B. aus den zu Christi Zeiten vorhanden gewesenen dämonischen Besitzungen das Bekenntniß von dem Daseyn der Dämonen und von ihrer Macht, nachtheilig auf die Leiber der Menschen einzuwirken, eine Lehre, welche mit der von der Existenz und Wirklichkeit des Teufels nicht zu verwechseln ist."

3. „Daß von einzelnen Handlungen entnommen wurde, was als fromme Sitte oder als nothwendige Vorschrift beobachtet werden soll, z. B. die Verehrung der Engel von dem ehrerbietigen Benehmen gewisser Personen im alten Bunde gegen göttliche Gesandte I. Moses XVIII. 2., die Verrichtung guter Werke für Verstorbene von den Opfern der Juden für die Todten 2. Machab. XII. 43., die Hände-Auflegung zur Ertheilung der Geistes-Gnade nach dem Beispiele der Apostel. Apostelg. VIII. 17. XIX. 6."

4. „Daß dunkel befundene Sätze eine aufklärende Darstellung erhalten haben, z. B. das tausendjährige Reich Christi und seiner Bekenner auf Erden."

5. „Das Vielsinniges, Schwankendes, sich scheinbar Widersprechendes genau bestimmt und festgestellt worden ist, z. B. die höhere Natur Christi als göttliches, dem Vater gleiches Wesen, die Unauflösbarkeit der Ehe."

6. „Daß Wahrheiten auseinandergelegt und die sonst noch in ihnen enthaltenen herausgewickelt wurden, z. B. die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses aus der von Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern ertheilten Macht, Sünden entweder zu vergeben oder zu behalten. Johannes XX. 22, 23."

7. „Das aus Vordersätzen Nachsätze gefolgert oder erschlossen wurden, z. B. dieselbe Wirksamkeit der eingestaltigen wie der zweigestaltigen Communion aus dem Inhalte der Eucharistie; der zweifache Wille und die zweifache Thätigkeit in Christo aus seiner göttlichen und menschlichen Natur (?); der Ausgang des Geistes auch vom Sohne aus dessen Wesen und Verhältniß zum Vater."

8. „Daß mehrere Ideen in eine einzige zusammengefaßt und mit einem einzigen Ausdrucke bezeichnet wurden, wie z. B. Vater, Sohn und Geist in Trinität, die mancherlei Gnaden-Mittel in Sacrament begriffen worden sind."

„Daß" (setzt Brenner hinzu) „dergleichen als Beispiele angeführte Dogmen wirklich erst im Laufe der Zeiten auf die angegebene Weise sich geformt, und nach solcher Form nicht in der ursprünglichen Lehre Christi bestanden haben, ist daher erweislich:

a) weil sie als solche in den heiligen Büchern, besonders in den Evangelien, die doch geraume Zeit nach Christi Aufnahme geschrieben worden sind, sich nicht vorfinden;

b) weil sie auch nicht in Christi ungeschriebenem Worte gewaltet haben können, indem man sie sonst ihren Bestrei-

tern entgegengestellt haben, ja eine Ketzerei darüber gar nicht entstanden seyn würde;

c) weil sie größtentheils von den frühesten Vätern als den Zeugen der Tradition nicht so angeführt sind;

d) weil sich bei mehrern der Zeitpunkt angeben läßt, wo sie mit ihrem eigenthümlichen Gewande zum Vorschein gekommen sind." —

In ihm (dem Dogma) feiert also der Gedanke mit dem äußern Objecte seine erste Vermählung, es ist letzteres selbst auf der ersten Stufe seiner Vergeistigung; — aber eben deßhalb kann dasselbe nichts weniger als außer und über den Bereich des Gedankens gestellt, der spontanen Macht des Geistes, durch welche dasselbe ist, was es ist, absolut entzogen seyn; und wenn der Eine Act in dem großen Gange der Wissensentwicklung mit ihm sich abschließt, so ist der ganze Proceß damit noch nicht zu seiner Erfüllung gelangt, denn nicht der Begriff und die Definition des Objectes ist es, welche der Denkgeist anstrebt, sondern die Idee desselben will er gewinnen, — und deßhalb beginnt die zweite Periode in dem Augenblicke, wo der Geist — Sich selbst, als den zweiten Factor in seinem Erkenntnißstreben erfaßt, wo er gewahr wird, daß das Object formal eben so in seine Macht gegeben ist, als er Sich unter die des Objects gestellt sieht, und daß der ganze lebendige Wechselverkehr zwischen dem denkenden Subjecte (als solchem) und dem äußern Objecte nichts Anderes ist und will, als — die Selbstverständigung des Geistes über Sich selbst und die Vergewisserung seines ursprünglichen einfachen Wissens durch die selbstbewußte Reconstruction seines Selbstbewußtseyns selbst. Jetzt, nachdem das Aeußere und Fremde in seinen eigenthümlichen Lebenserscheinungen hinreichend beobachtet, untersucht und gekannt ist, nachdem der Denkgeist die Macht seiner Spontaneität in Beziehung auf das Object bis dahin geltend gemacht, daß er den Begriff und die Definition desselben und die Gesetze seines Daseyns in dogmatischer

Form gewonnen, — die Objectivität in ihrer vollkommensten Concretheit sich ihm darstellt: jetzt kann und muß ihm die wesentliche Verschiedenheit derselben von ihm (dem Subjecte), — somit Er Sich selbst als Ich und Selbst, zum Bewußtseyn kommen, nach der langen und intensiven Uebung seines geistigen Lebens kann und muß er im organischen Wechselverkehre mit dem Fremden zur bewußten Unterscheidung Seiner selbst von Dem, was nicht Er selbst ist, vordringen und an der selbstigen Positivität des Andern seiner eigenen Positivität inne werden. Und wenn der Denkgeist in seinem Streben nach dem Grunde und dem Wesen der Offenbarung früher nicht über und hinter die Erscheinungen derselben zu gelangen, sondern aus dem Begriffe derselben nur den Wiederschein der Idee zu gewinnen vermochte, so sieht er sich von nun an, wo er Sich selbst als Grund seiner Erscheinungen gewonnen hat, und mit Selbstbewußtseyn nach der Idee seines Seyns fragen und letztere aus dem Selbstbewußtseyn selbst erheben kann, im Stande, für die Erscheinungen auch eines jeden andern Seyns und aus denselben den Grund, und für den Grund und aus demselben die Idee zu erheben. Denn eben durch und in diesem Eingehen in sein eigenes Innere gelangt er zur Erkenntniß, daß die Objecte seines Wissens, als solche, eben so ihre Wurzeln in das Innere seiner Subjectivität hinüber treiben, wie diese in jene, und daß diese organische Verbindung und Einheit eben das Wissen um erstere nicht nur möglich, sondern auch nothwendig macht, — daß das Andere und Aeußere vom Geiste nur deßhalb gewußt wird und gewußt werden muß, weil es einen constitutiven Bestandtheil seines Selbstbewußtseyns selbst ausmacht, mithin auch vom Geiste so gewiß aus dem Grunde und in der Wurzel verstanden werden muß, als sein Selbstbewußtseyn selbst nur Grund- und Wurzelwissen ist, und als solches sich zu Selbsterkenntniß erfüllen muß und nur mit der gründlichen Erkenntniß des, in seinem Selbst-

bewußtseyn sich geltend machenden Andern sich erfüllen kann. Von Sich selbst muß der Geist ausgehen, um Anderes zu verstehen, weil er nach dem Verständniß des Andern nur sucht, um Sich selbst zu verstehen; und von Sich selbst kann er ausgehen, um das Andere zu verstehen, weil dieses das Relativum und das Eben- und Gegenbild Seiner (des Geistes) bildet.

Und da ist es denn an dem, daß das, was in den Dogmen von der Kirche früher als objective — als die von der Objectivität aus, im Begriffe, gewonnene — Wahrheit dem Geiste zur Anerkenntniß hingestellt war, nun auch als subjective — als die vom Subjecte aus, in der Idee, gewonnene — Wahrheit zur Erkenntniß wird, so daß es nunmehr heißt: »Wir glauben nicht mehr bloß um deiner Rede willen: wir selbst haben vernommen und wir wissen, daß Dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt.« Die Dogmen erhoben sich und standen da auf dem objectiven Felsengrunde der Kirche wie hohe Leuchtthürme für die Columbusse der Speculation: haben sie nun ihre Wichtigkeit und ihre Bedeutung verloren? — können sie von jetzt an als nicht vorhanden betrachtet werden? — So gewiß nicht, als sie das dem Gedanken eingebildete Object, oder das Sie selbst aussprechende Wort der Kirche selbst sind, als sie ein constitutives Moment in der natürlichen Entwicklung der höhern Weltgeschichte bilden, und das nachfolgende Moment hier immer nur durch und mit dem ersten ist und seyn kann, was es seyn will und soll, und im Geschlechte selbst sich in jedem Zeitpunkte alle Zeiten und die Bedürfnisse aller Zeiten ergeben und aussprechen. Die Gestaltung des Dogma's und seine endliche organische Entfaltung sind nur Ein großer, geistiger Vorgang in zwei, einander zwar conträr entgegengesetzten, aber eben deßhalb nicht ohne einander denkbaren Momenten. Und wie die speculative Naturwissenschaft das Experiment und seine festen und entschiedenen Resultate für sich voraussetzt, indem der Denkgeist für seine Frage nach dem Grunde und We-

sen der Erscheinungen der Natur nicht früher die Antwort suchen und hoffen kann, als bis er die Natur eben in ihren Erscheinungen hinlänglich kennen gelernt, d. h. zum deutlichen Gedanken, zum concreten Begriffe formirt hat; — ja, wie er, der Denkgeist, in den, zum Bewußtseyn gebrachten Gesetzen des Naturlebens seiner Aufgabe eigentlich erst mächtig geworden, d. h. in ihm selbst als Eine und in der Einheit deutliche Vorstellung gewonnen und fixirt hat, und derselbe über die letzten Resultate seines Erkenntnißstrebens nur dann sicher und gewiß seyn kann, wenn er sie mit den sichern und gewissen Resultaten der ersten Periode vergleicht, und findet, daß und wie sie einander vollkommen decken und in einander aufgehen: so erkennt auch der speculative Theolog in den Dogmen seine ihm eigentlich zum Bewußtseyn gekommene Aufgabe, nämlich das zur Einheit der Vorstellung und zum concreten Begriff gebrachte Object, und weiß wohl, daß, wenn seine wissenschaftlichen Bestrebungen nicht gegenstandlos werden sollen, er dieselben niemals aus den Augen lassen darf, und daß sich an der Wahrheit der objectiven Dogmen die Wahrheit der subjectiven Erkenntnisse eben so bewähren, wie jene sich in dieser verklären muß.

Man kann übrigens annehmen, daß die Periode der vorherrschenden Objectivität oder der Dogmenbildung sich mit dem Tridentinischen Concilium, das im Jahre 1545 begann und 1563 endigte, abgeschlossen und erfüllt hat. Ungefähr drei Jahrzehnde später (1596) ward Descartes geboren, der, wie wir oben gezeigt, die Unzulänglichkeit des bloßen Objects zur vollkommenen Begründung einer wirklich wissenschaftlichen Erkenntniß durch sein sogenanntes Zweifeln entschieden herausstellte, und in dessen „Cogito, ergo sum“ der Denkgeist selbst als zum Bewußtseyn über sein Bewußtseyn gelangt sich aussprach, mithin die zweite: — die Periode der Subjectivität oder Spontaneität wirklich eingeleitet war. Von nun an hatte das Erkenntnißstreben seine eigentliche Heimath, und

somit den Grund und Boden seiner Erfüllung, den Punkt seines Ausgangs und seines Ziels gewonnen; und wenn diese zweite Periode nun beinahe drei Jahrhunderte hindurch dasselbe Schauspiel von gewaltigen Bewegungen und erschütternden Kämpfen, von schwindelnden Systemen und wirklich furchtbar drohenden Gefahren für das Reich Christi darbietet, wie die erste: so schwebt doch auch über diesen Gründen und den in ihnen wogenden und brausenden Wassern der Geist Gottes, und der Proceß wird so gewiß und sicher zu seinem rechten Ziel und Ende gelangen, als er sich in seiner ersten Hälfte schon erfüllet hat, die in ihren entschiedenen Ergebnissen und gesicherten Resultaten dem christlichen Denkgeiste nicht nur die Bürgschaft für den Erfolg seiner fernern Bemühungen, sondern auch einen Himmel voll leuchtender Sterne als fester und sicherer Anhalts- und Orientirungspunkte auf seinen Fahrten nach der neuen Welt gewährt.

Die Frage nach dem »Grunde und dem Wesen der Erlösung,« die gleich nach der factischen Vollendung der letztern in der Kirche so gewiß zu Tage brechen mußte, als der menschliche Geist lebendig-spontan und — Geist ist, konnte im ersten Augenblicke und auf dem Standpunkte der Objectivität oder vorherrschenden Receptivität noch nicht in dieser Abstractheit und vergeistigten Gestalt, in diesem ihrem eigentlichen Sinne erscheinen, sondern mußte sich nothwendig an ein gegebenes Einzelne, und zwar an die Person Christi als die objective und concrete Einheit des ganzen großen Werkes selbst anknüpfen und fixiren — mußte als Frage nach der Natur und dem Wesen der Person des Gottmenschen auftreten.

Eben so lag es in der Natur der Sache und brachte es die noch waltende Uebermacht des Aeußern und Andern mit sich, daß die Frage das göttliche Element in Christo zuerst ins Auge faßte, und sich auf diese Weise mit der Bestimmung über das Seyn und Daseyn Gottes, wie es in und durch Christus in die Offenbarung getreten, — das heißt: mit der

sen der Erscheinungen der Natur nicht früher die Antwort suchen und hoffen kann, als bis er die Natur eben in ihren Erscheinungen hinlänglich kennen gelernt, d. h. zum deutlichen Gedanken, zum concreten Begriffe formirt hat; — ja, wie er, der Denkgeist, in den, zum Bewußtseyn gebrachten Gesetzen des Naturlebens seiner Aufgabe eigentlich erst mächtig geworden, d. h. in ihm selbst als Eine und in der Einheit deutliche Vorstellung gewonnen und fixirt hat, und derselbe über die letzten Resultate seines Erkenntnißstrebens nur dann sicher und gewiß seyn kann, wenn er sie mit den sichern und gewissen Resultaten der ersten Periode vergleicht, und findet, daß und wie sie einander vollkommen decken und in einander aufgehen: so erkennt auch der speculative Theolog in den Dogmen seine ihm eigentlich zum Bewußtseyn gekommene Aufgabe, nämlich das zur Einheit der Vorstellung und zum concreten Begriff gebrachte Object, und weiß wohl, daß, wenn seine wissenschaftlichen Bestrebungen nicht gegenstandlos werden sollen, er dieselben niemals aus den Augen lassen darf, und daß sich an der Wahrheit der objectiven Dogmen die Wahrheit der subjectiven Erkenntnisse eben so bewähren, wie jene sich in dieser verklären muß.

Man kann übrigens annehmen, daß die Periode der vorherrschenden Objectivität oder der Dogmenbildung sich mit dem Tridentinischen Concilium, das im Jahre 1545 begann und 1563 endigte, abgeschlossen und erfüllt hat. Ungefähr drei Jahrzehnde später (1596) ward Descartes geboren, der, wie wir oben gezeigt, die Unzulänglichkeit des bloßen Objects zur vollkommenen Begründung einer wirklich wissenschaftlichen Erkenntniß durch sein sogenanntes Zweifeln entschieden herausstellte, und in dessen „Cogito, ergo sum" der Denkgeist selbst als zum Bewußtseyn über sein Bewußtseyn gelangt sich aussprach, mithin die zweite: — die Periode der Subjectivität oder Spontaneität wirklich eingeleitet war. Von nun an hatte das Erkenntnißstreben seine eigentliche Heimath, und

somit den Grund und Boden seiner Erfüllung, den Punkt seines Ausgangs und seines Ziels gewonnen; und wenn diese zweite Periode nun beinahe drei Jahrhunderte hindurch dasselbe Schauspiel von gewaltigen Bewegungen und erschütternden Kämpfen, von schwindelnden Systemen und wirklich furchtbar drohenden Gefahren für das Reich Christi darbietet, wie die erste: so schwebt doch auch über diesen Gründen und den in ihnen wogenden und brausenden Wassern der Geist Gottes, und der Proceß wird so gewiß und sicher zu seinem rechten Ziel und Ende gelangen, als er sich in seiner ersten Hälfte schon erfüllet hat, die in ihren entschiedenen Ergebnissen und gesicherten Resultaten dem christlichen Denkgeiste nicht nur die Bürgschaft für den Erfolg seiner fernern Bemühungen, sondern auch einen Himmel voll leuchtender Sterne als fester und sicherer Anhalts- und Orientirungspunkte auf seinen Fahrten nach der neuen Welt gewährt.

Die Frage nach dem »Grunde und dem Wesen der Erlösung,« die gleich nach der factischen Vollendung der letztern in der Kirche so gewiß zu Tage brechen mußte, als der menschliche Geist lebendig-spontan und — Geist ist, konnte im ersten Augenblicke und auf dem Standpunkte der Objectivität oder vorherrschenden Receptivität noch nicht in dieser Abstractheit und vergeistigten Gestalt, in diesem ihrem eigentlichen Sinne erscheinen, sondern mußte sich nothwendig an ein gegebenes Einzelne, und zwar an die Person Christi als die objective und concrete Einheit des ganzen großen Werkes selbst anknüpfen und fixiren — mußte als Frage nach der Natur und dem Wesen der Person des Gottmenschen auftreten.

Eben so lag es in der Natur der Sache und brachte es die noch waltende Uebermacht des Aeußern und Andern mit sich, daß die Frage das göttliche Element in Christo zuerst ins Auge faßte, und sich auf diese Weise mit der Bestimmung über das Seyn und Daseyn Gottes, wie es in und durch Christus in die Offenbarung getreten, — das heißt: mit der

Bildung des Dogma's von der Drei-Einheit in Gott, erledigte.

Und in der That — insofern die Erlösung, als neue Schöpfung des Geschlechts, neue Offenbarung Gottes an das Geschlecht war, muß es als ganz in der Ordnung betrachtet werden, daß letzteres in seinem Streben: in der Thatsache aller Thatsachen seiner Geschichte sich selbst klar zu werden, vor allem Andern die Erkenntniß Gottes, und die Erkenntniß Seiner selbst in seiner Beziehung zu Gott in Christo, gewann.

Nach seinem menschlichen Elemente war der Erlöser Eins mit dem Geschlechte selbst, und konnte mithin von dieser Seite erst dann zur entschiedenen Frage und vollkommen verstanden werden, wenn der Denkgeist aus der Obmacht des Objectiven und Aeußern sich befreiet hatte, d. h. desselben selbst mächtig, — das Geschlecht eigentlich selbst sich zur Frage geworden und sein Selbstverständniß aus seinem eigenen Selbstbewußtseyn zu suchen im Stande, mit Einem Worte: wenn es im Processe seiner Erkenntnißentwicklung auf dem Standpunkte der Spontaneität und Subjectivität angelangt war. Und wenn auch die Menschheit in Christo auf diese Weise durch den Glanz der Gottheit in Ihm auf längere Zeit zu sehr in Schatten gestellt erscheinen, d. h. in ihrer großen Bedeutung im Erlösungswerke unerkannt bleiben mußte, so geschah der Erkenntniß der ethischen Beziehung der Menschheit zu Gott durch dieses theoretische Deficit doch kein Abbruch, und es trat selbst im menschlichen Elemente (durch seine organische Verbindung mit dem göttlichen in Christo) schon damals manche Seite ins Licht, wodurch die Erkenntniß des ganzen Christus, so wie das Verständniß des Geschlechts über Sich selbst gründlich vorbereitet und eingeleitet ward.

Es ist bekannt, wie sich das katholische Dogma von der Trinität erst allmählig zu jener Bestimmtheit und Gediegenheit

ausgebildet hat, in der es im sogenannten Athanasischen Symbolum (wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert) erscheint. Im Nicänischen Concil (im Jahre 325, — also nach mehr als dreihundertjährigen, zum Theil sehr stürmischen Verhandlungen) wurde die wesentliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, so wie der ewige Ursprung Desselben aus dem Vater durch die Zeugung, ausgesprochen; daß Er sey: Filius Dei Unigenitus, et ex Patre natus ante omnia saecula, Deus de Deo, Lumen de Lumine, Deus verus de Deo vero, genitus, non factus, consubstantialis Patri. In der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung (zu Konstantinopel im Jahre 381) ward der Nicänischen Glaubensformel die dogmatische Erklärung von der Gottheit des heiligen Geistes und seines Ausgangs aus dem Vater eingefügt; nicht lange hernach aber von den lateinischen Kirchenvätern auch der Ausgang aus dem Sohne behauptet, und dem „ex Patre" des Nicänisch-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses das „Filioque" hinzugefügt, — und so steht seit mehr als einem Jahrtausend das Dogma von dem göttlichen Seyn und immanenten Daseyn, in der katholischen Kirche in folgender Bestimmtheit da: „Fides Catholica haec est: ut Unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes Personas, neque Substantiam separantes," die Eine göttliche Substanz (Natur, Wesen, Seyn, Noumenon) besteht in drei Personen, und alle Drei Personen sind Eine und dieselbe göttliche Substanz.

Die Frage aber nach dem eigentlichen Verhältniß dieser drei Personen in der Gottheit zu einander wird folgendermaßen erledigt: „Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. — Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. — Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens." Offenbar erscheinen hier die drei Personen in der Gott-

heit in einem organischen Zusammenhange; jede ist nur in der Relation zu den andern, was sie in ihrer persönlichen Besonderheit ist: der Vater nur Vater, weil zeugend den Sohn, — Dieser nur Sohn, weil gezeugt vom Vater, — und der Geist nur Geist, weil von Beiden ausgehend.

Was sagt nun hiezu die Speculation des neunzehnten Jahrhunderts? — Weiß sie den organischen Zusammenhang der drei göttlichen Personen zum Verständniß zu bringen? d. h. Weiß sie, das Warum und Wie der Dreipersönlichkeit in der Einen Substanzialität aus dem Grunde nachzuweisen? — Und wie gelangt sie zu diesen Erkenntnissen? —

»»Rede, daß ich Dich sehe!«« Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Creatur durch die Creatur ist,« sagt Hamann.

Die Creatur als das positive, wesenhafte Nicht-Ich Gottes, ist transcendirende Offenbarung der göttlichen Ichheit, und der Mensch, diese organische Einheit der beiden gegensätzlichen Grundmomente der Schöpfung ist Sich selber eine leise und laute Verkündigung Gottes, — nimmt wahr und erkennt mit Nothwendigkeit und Gewißheit aus seinem eigenen Seyn und Daseyn (Selbstbewußtseyn) das Seyn und Daseyn Gottes, seines Schöpfers; und im Lebensprocesse des Geschlechts, als Processe der Selbstbewußtseynsentwicklung in demselben, muß nothwendig ein Moment eintreten, wo die Uroffenbarung in der Schöpfung mit der secundären Offenbarung in der Erlösung sich zu Einem Worte und Zeugnisse vereint, und der Mensch in ihm selbst, und somit in der Weltcreatur, thatsächlich ausgesprochen findet, was in der höhern Weltgeschichte, im Factum der Erlösung, und in den Dogmen, zu welchen sich letztere durch den Geist im Geiste gestaltet hat, ausgesprochen vorliegt. Ja — wenn die neue, durch und in der Incarnation des Logos voll-

brachte Schöpfung den Grund ihrer Möglichkeit in der Idee der ersten: — der Urschöpfung, findet, d. h. sich mit dieser in Gott zu Einem Gedanken verschlingt, derselben mithin in ihrer Realisirung organisch verbunden ist: so muß auch der Mensch, dieser Eine Träger und Repräsentant der wunderbaren Doppelschöpfung, beide in und aus ihm selbst als Einen Gedanken gewinnen, und das Zeugniß, das sie sich in ihrer organischen Einheit einander wechselseitig geben, so gewiß verstehen lernen, als er Sich selbst verstehen lernt. —

Der Mensch ist Sich selbst der Schlüssel zum Eingange in das verschlossene Heiligthum des Grunddogma's der christlichen Lehre.

Und ist derselbe Mensch kein unbestimmtes Ich, sondern steht er in nothwendiger Relation zu manchem andern selbstigen und wirklichen Seyn: so kann auch das Selbstbewußtseyn in der Gesammtheit des Geschlechts nicht in dem unbestimmten Ichgedanken stehen und ruhen bleiben, sondern das Geschlecht muß sich so gewiß in allen seinen Relationen zu allem andern Seyn klar zu werden suchen, als es nur in denselben ist was es ist, und es seine Idee als Offenbarung Gottes erfüllen, also wissen soll und muß, Was es ist. Als Gottes- und Weltweisheit, — als Wissenschaft, erfüllt und vollendet sich das Selbstbewußtseyn in der Menschheit, — und es war die nach allen Weltgegenden hin und über den Horizont der Creatur hinaus vordringende Spontaneität des Denkgeistes, — das, seine Erfüllung und Befriedigung suchende Wissensbedürfniß: — es war wissenschaftliches Streben, das die Dogmen in der Kirche ins Leben rief, und das sich dadurch vollenden muß, daß der tiefere Grund dieser selben Dogmen in und aus dem Geiste gewonnen, — das Factum der Erlösung also in seinem innersten und ursprünglichen Zusammenhange mit dem Leben der Menschheit aus diesem Leben selbst erkannt wird. *

* Eben weil alles wissenschaftliche Streben erst in und mit der Reconstruction des menschlichen Selbstbewußtseyn selbst, also nachdem der Geist Sich selbst als Selbstbewußten gefunden und in seinem eigenen Seyn und Leben die Erkenntnißquelle für alles andere Seyn und Leben gewonnen hat, zu seiner Erfüllung gelangt, muß der Denkgeist, so lange er nicht auf dem Standpunkte der Subjectivität angelangt ist, sich mit jedem gewonnenen Resultate unbefriedigt fühlen und immer wieder nach Mitteln umhersuchen, den schreienden Säugling der Wissenschaft nach Möglichkeit zu beschwichtigen und zu stillen. In der Naturwissenschaft, wissen wir, sind die Hypothesen die versüßten Sauglappen, die dem kleinen Schreihalse in den Mund gegeben werden. So konnten sich auch die Väter in den allerfrühesten Discussionen über das Mysterium der Trinität des Versuchs nicht entschlagen, der Sache auf den eigentlichen Grund zu kommen, und vom heiligen Irenäus bis auf den heiligen Franz von Sales (Theotimus I. Band 2. Kap.) begegnen uns die hierauf bezüglichen speculativen Bemühungen in gedrängten Schaaren. Und wie hätte es auch anders seyn können, da sich der ganze Proceß als Kampf gegen die Häresie durchführt, deren Wesen eben darin besteht, daß sie auf eine freilich einseitige und unzeitige, und darum ungeordnete und krankhafte, aus dem organischen Verbande mit dem Ganzen gerissene und ethisch faule Subjectivität gestellt ist, die begreifen will, aber in ethischer Verirrung hierbei das eigene armselige Privat-Ich verabsolutirt und so dem Katholizismus des Geschlechts gegenüber Alles verwirft, was dem verschobenen und verschrobenen Egoismus nicht zu Gesicht steht. Das Bedürfniß: zu begreifen, konnten die Denker der Kirche nicht absolut abweisen und wiesen es nicht ab, sondern suchten ihm nach Vermögen entgegen zu kommen; und wenn sie auch, im Ganzen genommen, in ihren Erklärungen ebenfalls in der Aeußerlichkeit stecken blieben, und nur gewisse Erscheinungen aus dem Natur- und Geistesleben als Bilder und Gleichnisse der Sache selbst, dem Wissensbedürfnisse darzureichen im Stande waren, und, das Ungenügende derselben erkennend, immer auf das Mysterium und den frommen Sinn, — den Glauben, provociren mußten: so entwickeln sie doch nicht selten den bewunderungswürdigsten Scharfsinn und thun Vorgriffe in die ihnen sonst noch verschlossene subjective Erkenntnißsphäre,

die in unsern Zeiten selbst noch die höchste Beachtung verdienen, — obwohl nicht überall gefunden haben. Auf jeden Fall spricht sich in dem, was die Väter in Beziehung auf eine innigere Befreundung des Denkgeistes mit dem kirchlichen Theorem von der Drei-Einheit in Gott mit dem Aufgebot all ihrer Kräfte gedacht, gesucht und versucht haben, das Gefühl — nicht bloß der Unzulänglichkeit des damaligen Standpunktes, sondern auch des Bedürfnisses, und darum auch der Möglichkeit eines weitern und tiefern Verständnisses aus. Wer deßhalb in unsern Tagen behauptet, das Mysterium der göttlichen Trinität liege außer dem Bereiche aller wissenschaftlichen Erkenntniß, — es sei frevelnder Fürwitz und verdammliche Geisteslüsternheit, wenn der Mensch, das Kind Eines Tages, dessen Leben in Nacht gehüllt und dessen Denken Träumen, den Unnennbaren und Unerfaßlichen nennen und fassen, — wenn er, der nicht das Blatt am Baume und den Halm des Feldes begreife, das Seyn und Leben Desjenigen erforschen wolle, Den Keiner schauet und lebet: wer so in demüthiger Exaltation und exaltirter Demuth alles Fragen und Forschen des Geistes in Beziehung auf göttliche Dinge niederhalten will, der kennt weder den Ursprung der Dogmen, noch das Wesen der Wissenschaft, — noch die Geschichte der Kirche.

Uebrigens ist es oft recht possirlich anzusehen, wie Leute, denen der Gedanke an ein Speculiren über göttliche Dinge sogleich die Gänsehaut über den ganzen Leib zieht, — mit und in derselben, ohne es zu wissen, drauf losspeculiren, wie es nur immer gehen will. So begegnete uns erst neulich von einem gottseligen Feinde alles Räsonnirens über die Dinge hinter dem Schleier, folgendes kühne Räsonnement über dieselben Dinge: „Wie der Mensch fallen konnte, ist uns noch einigermaßen begreiflich, denn es war schon etwas Böses außer ihm da, das stärker war als er selbst, und doch schwach, weil es dem Menschen nichts Böses ohne des Menschen eigene Einwilligung thun konnte, und dieser blieb stark, so lange Gott in seinem Herzen seine Stärke war, der unendlich stärker ist als alles Böse. Aber sobald der Mensch sich 1) zum Anschauen des lustig anzuschauenden Bösen; 2) zum Speculiren über die Göttlichkeit des ihm geoffenbarten göttlichen, und als solcher hinreichend beglaubigten heiligen Willens verleiten ließ, sobald er der Offenbarung des göttlichen Willens, der gleich Anfangs dem Menschen

als ein Mysterium erschien, nicht mehr glauben, sondern das Verbot begreifen wollte, alsobald schwand auch Gott aus seinem Herzen, der darinnen nur erhalten und bewahrt wird durch Meidung des Anblicks des in das Seyn getretenen Bösen, und durch den Glauben, und dann — war die Kraft dahin und der Mensch sank, denn ohne Ihn können wir nichts. Das verderbliche Klugseyn wollen auf Unkosten des geheimnißvollen göttlichen Willens war Anfangs hauptsächlich ein weibisches Gelüste; seitdem aber das Weib dafür Kinder gebärt mit Schmerzen, und schon durch diese Bestimmung wieder den halben Weg zum Kindlichen zurückgeführt ist, hat der Mann jenes weibische Gelüste als sein Erbtheil an sich gerissen, damit das traurige, stets verneinende und zerstörende Reich des Bösen noch nicht aufhöre. Daher das Ungeheuere des Unglaubens an der weiblichen Natur noch unendlich gesteigert erscheint."

„Wie aber nun die Engel, und Einer von ihnen wieder zuerst sündigen konnte, die vor der Sünde schon Gott, und das Böse noch besser kennen mußten, als der Mensch, und bei denen sich das erste reale Böse nicht anders als absolut von ihrem eigenen Innern heraus entwickeln konnte, weil es außer ihnen noch nicht, und selbst in ihnen vorher noch nicht da war, — das ist uns mit einem Schleier verdeckt, den kein Sterblicher hinwegziehen wird, und das Zupfen an der Verhüllung dessen, was uns Gott so deutlich noch verbergen will, ist kindische Ungeduld, die oft genug durch sich selbst gestraft wurde." S. Palmblätter von S. A. E. Sommer. Erlangen 1832. S. 200. Wir aber stellen dieses lange Citat als breite Warnungstafel auf, wie schwer die heilige Muse des höhern Denkens ihre pietistischen Calumnianten bestraft, indem sie dieselben ein alle Vorstellung übersteigendes kindisch-albernes — und zwar philosophisch tönendes, Geschwätz vollführen, und nicht zum Bewußtseyn darüber kommen läßt!

Und darum, weil die Dogmen selbst schon die, unter Obhut und Beistand des göttlichen Geistes, ins Leben getretenen Kinder der Wissenschaft sind, darf es uns nicht wundern, daß uns in dem kirchlichen Lehrsatze von der Trinität sogleich die aristotelisch-metaphysische Idee von Substanz entgegen-

kommt. In der That, wie das Dogma von dem »Drei-Einen Gott« das Grunddogma der Kirche ist, so muß die Idee von der »Substanz« als die Grundidee alles höhern oder wissenschaftlichen Denkens angesehen werden, eben weil sie die Idee vom Grunde selbst, und der Gedanke wesentlich nichts Anderes ist, als der immanente Ausdruck der objectiven Gewißheit (Selbstvollendung) des substanziellen Seyn — in dem subjectiven Wissen um Sich selbst als solchen. Der eigentliche oder Urgedanke im Geiste: der Gedanke »Ich« ist der Gedanke des Geistes von Ihm (dem Geiste) selbst als dem Grunde seiner Erscheinungen; und er nennt Sich (sein Ich) Substanz, indem er, Grund und Erscheinung in sich eben so unterscheidend, als auf einander beziehend, in der Continuität seines Selbstbewußtseyns den Grund der Erscheinungen als bestehend, d. h. als Seyn, und die Erscheinungen des Grundes als kommend und gehend, als Nicht-Seyn, wahrnimmt.

Indem aber und seitdem der Denkgeist aus und in seinen Erscheinungen und hinter und über denselben, Sich selbst als Grund und reales Princip derselben, — als Substanz gewonnen, weiß er auch, nicht nur: welche Erscheinungen nicht seines Grundes, sondern auch: daß sie eines andern oder fremden substanziellen Grundes sind und seyn müssen, so, daß das Denken als solches nichts Anderes ist, als Wissen um den Einen Grund — sei es nun um das Ich oder Nichtich — in mannigfaltigen Erscheinungen, der Geist aber um das Nichtich nur wissen kann zugleich und zumal mit dem Ich. — Und indem der Geist den eigenen Grund aus seinen Erscheinungen und seine eigenen Erscheinungen aus ihrem Grunde zu erkennen, d. h. sein einfaches Selbstbewußtseyn ins höhere Selbstverständniß zu erheben und zu übersetzen im Stande ist, kann er auch den andern Grund und die fremde Substanz in und aus ihren Erscheinungen, und diese aus jenen

erkennen und verstehen, — wobei denn ebenfalls nicht nur das cum hoc, sondern auch das propter hoc sich geltend macht, so, daß, wie das einfache Wissen des Geistes um alles Andere Eins ist und zusammenfällt mit dem Wissen um sein Ich, auch alles höhere Verständniß über das Nichtich nur pari passu geht mit der Selbstverständigung des Geistes über sein Ich, — von diesem aus-, aber auch auf dieses zurückgeht, und der Geist Sich selbst nur begreifen kann mit und aus dem Andern, wie er dieses in seinem Grunde nur begreift aus seinem Ich.

Wie aber der Geist, in seiner subjectiven oder formalen Selbstvollendung als Seyn oder Substanz, sich nur als lebend — mithin als daseyend, und zwar als Ihm-selbst-daseyend, d. h. in immanenter Selbstoffenbarung, mithin als Seiner selbst bewußt denken kann (indem dieses selbe Denken selbst sogleich nichts Anderes ist, als das Selbstbewußtseyn selbst — als subjective Selbstvollendung des Geistes in seiner Idee als substanzielles Seyn): so kann er überhaupt kein seine Idee als selbstige Wirklichkeit und wirkliche Selbstheit erfüllendes Seyn denken ohne Leben, — ohne Daseyn, — ohne Selbstbewußtseyn; Selbstbewußtseyn ist die wesentliche Form alles Seyns, und alle in ihr selbst consolidirte Substanzialität ist Persönlichkeit oder Ichheit. Damit also, daß die Kirche Gott als Substanz bezeichnet, hat sie Ihn als persönlichen und selbstbewußten Gott bezeichnet.

Diese gleiche Bedeutung von Substanzialität und Persönlichkeit drängte sich schon den Vätern auf, und sie geriethen dadurch in keine geringe Verlegenheit, in Gott, dem absoluten Seyn, mit der Einen Substanz nicht auch Eine Person, oder mit den drei Personen nicht auch drei Substanzen speculativ zu haben und festzustellen. Und wenn die Einen beide Begriffe dadurch aus einander zu halten glaubten, daß sie Substantia an das griechische οὐσία (unser »Wesen«) festknüpften,

und es durch natura oder essentia interpretirten, Persona hingegen durch ὑποστασις ausdrückten: so waren wieder Andere, welche diese ganze Scheidung und Verbindung dadurch aufhoben und gänzlich umkehrten, daß ihnen Persona als οὐσια, und Substantia als ὑποστασις galt, — oder daß sie beide gleich setzten. In diese Noth und Verwirrung wären die guten Väter nicht gerathen, wenn Sie das göttliche Seyn und Leben aus und in seinem contradictorischen Gegensatze zum creatürlichen Seyn und Leben verstanden, d. h. aus letzterm alles Leben als formale Selbstvollendung des Seyns in immanenter Selbstoffenbarung desselben, d. h. als Daseyn in Selbstbewußtseyn, — das creatürliche Selbstbewußtseyn aber als Wissen in und aus Erscheinungen, das göttliche mithin als Wissen in und durch Wesen-Setzung begriffen hätten.

Der creatürliche Geist, weil er als solcher (d. h. als nicht-absolut) für sein Seyn selbst ein absolutes Seyn voraussetzt, und diese Relativität und Abhängigkeit seines Seyns — seine Creatürlichkeit — sich in seinem Leben und Daseyn (als dem sich offenbarenden Seyn) aussprechen muß, ist Mitglied eines großen Organismus, der Universalcreatur, und setzt als solches für seine Spontaneität eine fremde Spontaneität voraus, kann zu seiner ersten Lebensäußerung (oder Selbstbewußtseynsentfaltung) nur gelangen durch Einwirkung eines andern, eben in organischer Einheit mit ihm stehenden Geistes.

Diese Einwirkung des Andern setzt im Geiste nothwendig eine Veränderung (Ver-Anderung), d. h. sie differenzirt den Geist ihm selber, — aus und in welcher Veränderung und Differenzirung derselbe sich aber als identisch mit ihm selbst so gewiß bewahren und bewähren muß, als er seiner Idee nach ein Seyn an-Sich und für-Sich: — ein persönliches Seyn ist.

Der Act dieser Selbstbewahrung und-bewährung ist das

Leben; und indem dasselbe zu seiner ersten Aeußerung durch fremdes Seyn geweckt werden muß, erscheint es als Receptivität oder als organisch abhängig und bedingt; welche Receptivität aber eben so wenig ohne Spontaneität gedacht werden kann, als das Leben nicht ohne selbstiges und wirkliches Seyn (wie dieses nicht ohne Leben, weil nicht ohne seine wesentliche Form) gedacht werden kann. Wenn der Geist in seiner Receptivität oder organischen Abhängigkeit durch ein fremdes Seyn in ihm selbst verändert, differenzirt, oder zum Leben geweckt werden muß: so beruhet denn eben in seiner Spontaneität jener wirkliche, eigenthümliche Lebensact, durch den er sich, in der Veränderung und Differenzirung, als identisch mit ihm selbst bewahrt und bewährt, indem er Sich durch dieselbe als den Einen und selben Grund der conträren Grundäußerungen seines Lebens: der Receptivität und Spontaneität, vor und in ihm selbst darthut.

Wenn nun aber die ursprüngliche Lebenswirksamkeit des Geistes nur als spontane Gegenwirkung gegen ein Äußeres und Fremdes auftreten kann, in der Differenzirung des Geistes also ein anderes Leben sich eben so und früher geltend macht, als das eigene, dieselbe mithin nicht absolut durch Ihn (den Geist) selbst, sondern nur als Wechselspiel zweier gegensätzlichen Grundäußerungen des Lebens, weil als Wechselwirkung zwischen fremdem und eigenem Seyn, vor sich geht; und wenn diese beiden Grundäußerungen nichts Anderes sind als Erscheinungen, und alle nachfolgenden Lebensäußerungen des Geistes nichts Anderes seyn können als Offenbarungen von jenen Grundäußerungen, — Offenbarungen des bestehenden Wechsellebens zwischen Ich und Nichtich, — also Erscheinungen; kurz: Wenn der Geist zu seiner Lebensentwicklung, als formalen Selbstvollendung Seiner als Seyn: zum Daseyn in Selbstbewußtseyn, zur immanenten Selbstoffenbarung nur gelangen kann in und durch Erscheinungen, d. h. in

Affirmationen des Wesens, die in sich selbst Negationen desselben sind; und wenn dieses nur Ausdruck seiner organischen Relativität zu anderm Seyn, — und diese nur die Signatur seiner Creatürlichkeit ist: so kann die ewige Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung in Gott, dem absoluten Seyn, dem Seyn-durch-Sich, mithin der Contraposition des creatürlichen Seyns (als Seyns-nicht-durch-Sich) auch nur Wissen um Sich seyn durch-Sich, d. h. nicht durch Erscheinungen Seiner, sondern durch die Contradiction von Erscheinung: durch Nicht-Erscheinung = Wesen.

Die Substanzialität Gottes spricht also Gottes Leben und Selbstbewußtseyn, und die Gottheit in der Substanzialität dieses Leben und Selbstbewußtseyn als wesenhaft, d. h. als nicht in bloßen Erscheinungen, sondern durch immanente Emanation sich vollführend, aus. Die beiden Momente aller Lebens- oder Selbstbewußtseynsentwicklung: die Differenzirung oder Selbstobjectivirung der Einen Substanz, und die Rückkehr derselben aus und in der Differenz zur Einheit Ihrer selbst, bilden in Gott einen großen Emanationsproceß, in welchem und durch welchen sich das Eine göttliche Wesen zu einem Ternar von drei göttlichen Persönlichkeiten gliedert, von denen jede Einzelne die ganze göttliche Wesenheit selbst ist und darstellt, aber nur denkbar ist mit und in der Andern, weil nur als natürliches oder nothwendiges Ergebniß der göttlichen Lebensentfaltung, und mithin in organischer Einheit und Relation mit und zu den beiden Andern. Die Gottheit also selbst in ihrer Einen untheilbaren Substanzialität und absolutem Selbstbewußtseyn ist Person; aber sie ist Eine Persönlichkeit in Drei Personen, weil das absolute Wissen Gottes um Sich als Absoluten, d. h. als Seyn-durch-Sich, auch Wissen-durch-Sich, also wesenhafte Selbstschauung, seyn, und jedes Moment der gött-

lichen Lebensentfaltung die ganze Gottheit enthalten und darstellen muß. *

* Sehr schön sagt Augustin: „Haec trinitas est unius ejusdemque naturae atque substantiae; non minor in singulis, quam in omnibus, nec major in omnibus, quam in singulis, sed tanta in solo Patre, vel in solo Filio, quanta in Patre simul et Filio, et tanta in solo Spiritu sancto, quanta simul in Patre et Filio et Spiritu sancto." Epist. LXVI. ad Max. Und: „In summa Trinitate tantum est una, quantum tres simul; nec plus aliquid sunt duae, quam una, — et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia." De Trinit. VI. 10.

Die absolute Differenzirung der absoluten Substanz ist substanziale Selbst-Subject-Objectivirung derselben, d. h. der absolute Urgrund »Gott,« indem Er zur immanenten Selbstoffenbarung (zum Selbstbewußtseyn) emanirend sich entfaltet, also in Ihm selbst, — vor Ihm selbst, und durch Ihn selbst sich als »Seyn-durch-Sich«: — als Gott, bezeugt, ist zeugend, d. h. constituirt sich als Vater und Sohn, so, daß im Vater, als ἀγέννητος, sich das Eine göttliche Seyn als »Seyn-durch-Sich« darstellt, und im Sohne sich dasselbe als solches (als αὐτόθεος) bezeugt. Indem aber die Eine absolute Substanz in und aus ihrer Differenz und Zweiheit in Vater und Sohn, sich wieder — und zwar ebenfalls emanirend oder wesenhaft — zur Einheit vermittelt und schließt, ergibt sich das dritte und Schlußglied im Organismus des göttlichen Seyns: der heilige Geist, in und durch Welchen sich die objectivirende Bezeugung zur subjectivirenden Ueberzeugung erhebt und verinnert, und Der, als das göttliche Band von Vater und Sohn, — oder als das göttliche Zeugniß für den Vater von der Gottheit des Sohnes, d. h. von der wesenhaften Iden=

tität des Sohnes mit dem Vater, — und für den Sohn von der Gottheit des Vaters, oder dem gleichen Wesen Desselben mit dem Sohne, — nicht nur von Beiden ausgehen, sondern auch, als Ausdruck der Einheit ihrer absoluten Wesenheit und wesentlichen Absolutheit, gleiches, absolutes, — also persönliches Wesen seyn muß.

Wenn wir also die Eine göttliche Substanz, eben weil sie Substanz und göttliche Substanz ist, in absoluter Selbstbewußtseynsvollendung denken müssen, so müssen wir sie stets als Vater, Sohn und Geist denken; sie ist ewig Vater, weil und indem sie in ewiger, wesenhafter und totaler Selbstobjectivirung Sohn ist; und ist Sohn, weil und indem sie, in ihrer absoluten Selbstdifferenzirung, aus Sich selbst heraus — Sich selbst (als dem Vater) gegenübertritt; und ist Geist, indem dieselbe Eine göttliche Substanz in dieser ihrer Selbstdifferenzirung nicht stehen bleiben kann, ohne sich als die »Eine in der Zweiheit« auszusprechen und darzustellen; es muß sich die »Identität der göttlichen Wesenheit in der Differenz« in demselben Augenblicke geltend machen, wo sich die »Differenz in der Identität« geltend macht, und zwar eben so in einem eigenen, absoluten und substanziellen, mithin persönlichen Terminus, wie Vater und Sohn absolute, substanzielle und persönliche Termini sind, eben weil diese es sind, und die Differenzirung hier nicht eigentlich wieder aufgehoben, gleichsam rückgängig und zur Indifferenz gemacht, sondern als Differenzirung einer substanziellen Einheit und als Einheit einer substanziellen Differenz ausgesprochen und in ihr selbst confirmirt und bestätiget werden soll. —

Allerdings also setzt der Sohn den Vater für Sich voraus; aber der Vater wird und ist ewig nur Vater durch den Sohn und mit dem Sohne, und kann ewiglich nicht ohne Sohn gedacht werden, so gewiß das göttliche Wesen ewig nicht ohne absolute Selbstvollendung Seiner selbst, — ohne absolute Le-

bensentfaltung gedacht werden kann, und das Paradoxon Isidor's (Differ. Lib. I. n. 3.) „Pater nunquam sine Filio et tamen sine Filio Pater genuit Filium“ findet vollkommen seine Deutung.

Da also der Vater in demselben Momente Vater ist, wo Gott — Gott ist;* so ist auch der Sohn in demselben Momente Sohn, wo Gott — Gott ist; und da Beide sind Was sie sind, weil und insofern Beide Gott sind, so gilt das Gleiche vom heiligen Geiste, und dieser setzt zwar den Vater und den Sohn für Sich voraus, aber ist mit Beiden ewig zumal und zugleich, weil Er eben durch Sich die Identität der Wesenheit, die wesenhafte Einheit des Vaters und des Sohnes, also den Vater als göttlichen Vater des göttlichen Sohnes, und diesen als göttlichen Sohn des göttlichen Vaters auf göttliche Weise ausspricht und affirmirt. Drei sind, die Zeugniß geben, d. h. in denen (als in den drei realen Coefficienten Seines absoluten Selbstbewußtseyns) Gott Sich selbst — von Ihm selbst als absolutem Seyn, Zeugniß und Ueberzeugung ist und gibt.

* „Simul enim esse Deum et generare ipsum, intelligitur, quamvis mente generatio post intelligatur. Erat igitur in ipso genitus Filius. Nec praecedit generatio ejus Esse ipsius, sed semper simul et est et generatur“ sagt der heilige Cyrillus Thes. IV.

Es fällt zugleich in die Augen, daß und warum wir in der Gottheit nothwendig drei, und nicht mehr und nicht weniger als drei Personen zählen können und müssen. Ein Einiges Wesen, sich darstellend als differenzirt in seiner Einheit und als Eins in seiner Differenz bildet nothwendig in ihm selbst eine Drei-Einheit.

Wenn die Alten erkannten, daß der Ausgang, Processio, des göttlichen Sohnes aus dem Vater darum Zeugung, generatio, genannt werde, weil er ein substanzieller (ἐκ τῆς οὐσίας), d. h. Emanation sei; und wenn sie den Ausgang des göttlichen Geistes aus Vater und Sohn zwar von ersterm unterschieden wissen wollten (und ihn deßhalb spiratio nannten), beide aber doch unter den Begriff des Processus substantialis oder der Emanation brachten: so hätten sie den Versuch: für das zweite Moment der göttlichen Selbstbewußtseynsentwicklung (den Ausgang des heiligen Geistes) in der Natur eben so das Analogon zu suchen, wie sie es für das erste (den Ausgang des Sohnes) daselbst schon gefunden hatten, nicht so gradezu abweisen sollen. Bietet die Natur das Gleichniß der göttlichen Generation dar, weil sie, wie Gott, in und mit Emanation zum Bewußtseyn gelangt: so muß sich auch das der göttlichen Spiration in ihr finden, weil auch diese nichts Anderes als Emanation ist. Nun wissen wir aber, daß und wie das Licht das Band der Einheit der Natur als Allgemeinen mit ihr selbst als Besonderm — in der sich durchführenden Object-Subjectivirung Ihrer selbst bildet, daß das Licht das Zeugniß ist von der Identität der Natursubstanz mit Sich selbst in der höchsten Entfremdung von Sich selbst, und deßhalb eben so von der Sonne, als von dem Planeten, und in der höchsten Vollendung des letztern vom Gesichtssinne, ausgeht; mit Einem Worte: Wir wissen, daß und wie in der (innern und äußern) Lichtbildung sich das Wissen der Natur um Sich selbst vollendet, so weit es sich in Ihr selbst (außer ihrer Vereinigung mit dem Geiste im Menschen) vollenden kann: und wir können nicht mehr zweifeln, daß in der Natur das Licht das substanzielle Analogon des dritten, die wesentliche Einheit von Vater und Sohn in der Gottheit ausdrückenden, substanziellen Terminus bildet. — Wenn wir aber in der emanirenden Natur das vollkommene Bild der organischen Construction des göttlichen Ter-

nars finden, so wissen wir doch auch, daß diese Natur-Emanation dadurch die reale Contradiction von der göttlichen darstellt, daß dieselbe Ausdruck der Relativität in zweiter Potenz: der Unfreiheit oder Hörigkeit der Natursubstanz, — mithin Ausdruck des in der Natursubstanz selbst, also auch im Leben und Daseyn derselben sich aussprechenden Widerspruchs ist; daß sie eben deßhalb nicht, wie in Gott, eine Total-Emanation, sondern eine Emanation in unendlicher Besonderung bildet, und sich das Streben nach Selbstverinnerung, d. h. zur Gedanken- oder Selbstbewußtseynsbildung der Natur in und mit dieser ihrer Emanation nur in der Art durchgeführt, daß sie nicht zum Wissen um Sich selbst als Grund ihrer Erscheinungen, — zur Ueber-Zeugung, sondern nur zum Wissen durch Zeugung, d. h. in einem Erzeugten und um das Erzeugte, d. h. um die Erscheinung gelangt, da hingegen die göttliche Emanation in der göttlichen Absolutheit ihren Grund hat, in jedem Momente einen Total-Processus bildet, immanent ist, und Gott als absolute Persönlichkeit in drei Persönlichkeiten constituirt.

Wie aber die emanirende oder reale Lebens- oder Bewußtseynsentwicklung der Natur das Eben- und Gegenbild darstellt von der Lebens- und Selbstbewußtseynsentfaltung der Gottheit in ihrer substanzialen Totalität, so finden wir in der Bildung des formalen Ichgedankens im creatürlichen Geiste das Analogon der Gestaltung desselben in jeder der drei Personen der göttlichen Trias selbst.

Jeder Terminus im Organismus der absoluten Substanz ist, und ist Person, insofern diese absolute Substanz in ihrer Lebensentwicklung sich in ihm und durch ihn in eine bestimmte Relation zu Sich selber setzt; die Persönlichkeit jedes einzelnen Factors der göttlichen Trinität geht mithin auf in seiner Beziehung zu den beiden andern Factoren derselben und im Bewußtseyn Seiner selbst als dieses göttlich-Relativen und

Bestimmten. Die Person des Vaters ist, und ist Person, nur insofern Er absolute Substanz, abes als solche das Princip des Sohnes und Mit-Princip des Geistes ist und Sich als solches weiß, d. h. in und aus dieser Beziehung auf Sohn und Geist denkend und unterscheidend Sich als Ich, und Sohn und Geist als Nicht-Ich gewinnt; die Person des Sohnes ist, und ist Person, nur insofern Er als absolutes Gleichniß und Abbild des absoluten Vaters, substanzielles Zeugniß des Vaters und Mit-Princip des Geistes, und Seiner als solches und als solchen bewußt ist, und in diesem Bewußtseyn Sich selbst auf Vater und Geist, und Beide auf Sich und auf einander beziehet und wechselseitig von Sich und von einander unterscheidet; die Person des Geistes ist, und ist Person, nur insofern Er, als substanzialer Ausdruck und wesenhafte Repräsentation der substanzialen, wesenhaften Einheit von Vater und Sohn, von Beiden ausgeht, und in dieser seiner bestimmten Relation zu Vater und Sohn und durch dieselbe Sich selbst, so wie Vater und Sohn in ihrer wechselseitigen Beziehung zu einander denkt und weiß und unterscheidet.

Daß und wie die Persönlichkeit der drei Coefficienten der göttlichen Trinität zusammenfällt und Eins ist mit ihrer organischen Relation zu einander, war den Vätern vollkommen klar: „Ἰδιώματα vel ἰδιότητες, hoc est: proprietates, quae personas constituunt, nihil aliud sunt, quam relationes paternitatis, filietatis et sanctificationis, quas Basilius in epistola 349. separatas personae cujusque notas et characteres nominat,“ sagt Petavius (de Trin. Lib. IV. cap. X. §. 10.) der nebst vielen andern auch den Ausspruch des heiligen Bernard anführt: „Quod alter ex altero, vel alter ad alterum veracissime dicitur, Personarum sane designatio est, non unitatis divisio (epist. 190), so wie die Stelle vom heiligen Augustinus, in welcher dieser auf das Sophisma der Arianer:

„Quidquid de Deo dicitur vel intelligitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse: diversa est ergo substantia Patris et Filii," auf sattsam scharfsinnige Weise so antwortet: „In Deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et ille semper Filius." — — „Si vero, quod dicitur Pater, ad se ipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad se ipsum diceretur, non ad Patrem: secundum substantiam diceretur et ille Pater, et ille Filius. Sed quia et Pater non dicitur Pater, nisi ex eo, quod est ei Filius; et Filius non dicitur nisi ex eo, quod habet Patrem: non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur, neque tamen secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia haec non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile." (De Trinit. lib. VI. cap. 5.)

Wenn wir hier, und auch in der spätern Scholastik, eine vollkommene Erkenntniß der Relativität in der göttlichen Dreipersönlichkeit, so wie der Persönlichkeit in dieser göttlichen Relativität finden, so ist es bemerkenswerth, wie diese Erkenntniß rein nur aus der objectiven Anschauung der Sache ge-

schöpft ist und in derselben aufgeht, d. h. wie von einem Selbstbewußtseyn, als dem subjectiven Momente und der eigentlichen und höhern Signatur aller Persönlichkeit sich nicht der leiseste Anklang findet. Und warum nicht? — Weil das eigene Selbstbewußtseyn in ihnen sich selbst noch nicht gefunden hatte. Seitdem der Denkgeist aber denkend Sich selbst gewonnen, und aus Sich selbst das Leben als die Selbstformirung alles wirlichen und selbstigen Seyns, und das Selbstbewußtseyn als die Vollendung desselben, mithin als die wesentliche Form alles Seyns erkannt hat, kann die Frage: Wie es sich denn mit dem Selbstbewußtseyn der drei Personen in der Gottheit verhalte? um so weniger ausbleiben, als wir eine doppelte und entgegengesetzte Weise der Sebstbewußtseynsentwicklung: nämlich die des absoluten Seyns als Emanation, und die des creatürlichen Seyns als immanente Selbstoffenbarung in und durch Erscheinungen, — das Wissen der göttlichen Substanz um sich selbst mithin als reales, und das des creatürlichen Geistes als formales erkannt haben. Und da es zwischen Wesen und Erscheinung kein Drittes gibt, so fragt es sich: In welcher dieser beiden Weisen erscheint und besteht das Selbstbewußtseyn der einzelnen Personen in der Gottheit? —

Wenn jeder Terminus in der göttlichen Trias als Person nur wird und ist durch und in der ewigen Selbstgliederung der Einen göttlichen Substanz, mithin ein Glied und Mitglied im Organismus der Gottheit, und deßhalb als Person ein göttliches Relativum bildet und nur als dieses Relativum göttliche Person ist: so kann auch das persönliche Leben oder Selbstbewußtseyn derselben nur ein göttlich-relatives seyn. Das Wissen der göttlichen Drei um ihr besonderes, d. h. hier: persönliches Seyn — um Sich selbst — kann (als immanentes Zeugniß dieses Seyns von Sich selbst) seiner wesentlichen Form, weil seinem wesentlichen Inhalte nach, nur seyn ein Zeugniß ihrer Relativität, d. h. kann nur ein in Wechselverhält-

nissen und Wechselbeziehungen, mithin in Erscheinungen aufgehendes, mithin formales Selbstbewußtseyn seyn, eben weil ihr Seyn selbst nur ein durch und in der organischen Form (der göttlichen Einen Substanz) bestehendes und stehendes Seyn ist. Das Eine Selbstbewußtseyn Gottes, in welchem das Eine göttliche Wesen Sich selbst als absolutes göttliches Seyn, — als Seyn durch Sich — offenbar wird, ist Emanation, und constituirt eben die Drei Persönlichkeiten, die mithin die absoluten Coefficienten der absoluten Form des göttlichen Seyns bilden, und Ihrer auch nur als solche und als solcher, d. h. formal bewußt seyn können. Dieses formale Selbstbewußtseyn ist allerdings ein göttliches, weil jede besondere Person in der göttlichen Trinität das ganze göttliche Wesen ist und darstellt: aber es ist nicht primär und unmittelbar in ihm selbst ein Wissen dieser Person um Sich als Gott, sondern nur mittelbar und secundär, d. h. dadurch, daß es — eben in seiner organischen Relativität — ein Wissen ist um Sich als einen Factor des Einen göttlichen Lebensprocesses, — daß sie Sich nicht denken kann, ohne auch die beiden andern persönlichen Coefficienten des göttlichen, absoluten Selbstbewußtseyns, — Sich also eben in der Einheit des absoluten Selbstzeugnisses Gottes von Sich selbst als Gott — mitzudenken. Der Vater kann Sich nicht als Vater denken, ohne Sich in der wesentlichen Einheit mit dem Sohne, und kann Sich nicht in dieser wesentlichen Einheit mit dem Sohne denken, ohne sich in gleicher Einheit mit dem Geiste, der Ihm, dem Vater, von der Wesens-Gleichheit des Sohnes Zeugniß gibt, zu denken, wodurch es denn geschieht, daß das Bewußtseyn Seiner als Vater (sein persönliches Selbstbewußtseyn) eben in seiner nothwendigen und allseitigen Relativität (wodurch es ein formales ist) zum Wissen wird um die ganze Trinität in Ihm, dem Vater, und Seiner in der Trinität, d. h. ein Wissen Seiner in der Gottheit und der Gottheit in Ihm. Das Gleiche gilt vom Sohne und Geiste.

Das Wissen jeder einzelnen Person in der göttlichen Trias um Sich als Person ist also ein vermittelndes, aber eben deßhalb auch vermitteltes Wissen, „Non omne, quod dicitur (s. scitur) secundum substantiam (s. per se ipsum et ad se ipsum) dicitur, dicitur enim ad aliquid (et per aliquid), sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem.“ Als vermitteltes, und den absoluten Gottgedanken in Gott vermittelndes Wissen ist also das Selbstbewußtseyn der göttlichen Personen als solcher ein formales, im bloßen Denken als Erscheinung aufgehendes, wie das Selbstbewußtseyn des creatürlichen Geistes in seinen Bedingt- und Vermitteltseyn ein formales ist, und den Gottgedanken im Geiste vermittelt. Aber wie die Emanation in der Natur nicht nur das Eben- sondern auch das Gegenbild der Emanation in Gott darstellt, indem sie von ihrer absolut-creatürlichen Relativität (ihrer Unfreiheit oder Hörigkeit) Zeugniß gibt: so ist auch der formale Ichgedanke im creatürlichen Geiste dadurch wesentliche Contradiction des formalen Ichgedanken in Gott, daß jener sich in und durch diesen Formalismus als Nicht-Gott, — jede der göttlichen Personen aber eben durch und in der Relativität ihres Ichgedankens Sich als Gott erkennt.

Uebrigens glauben wir noch besonders daran erinnern zu müssen, daß die Persönlichkeit der drei absoluten Factoren der göttlichen Trinität, abstract, d. h. bloß als Persönlichkeit gedacht, ebenfalls in der Substanzialität Gottes als solcher wurzelt. Vater, Sohn und Geist sind Personen, weil Jeder von ihnen die Eine göttliche Substanz in ihrer Totalität ist und darstellt:* aber die Eine dieser Personen

* — Da hingegen die Natur in ihrer emanirenden Lebensentwicklung nicht personificirend, sondern nur individualisirend ist, eben weil ihre Emanation eine unendlich partielle ist.

ist Vater, die andere Sohn und die dritte Geist, weil eine jede dieselbe Eine göttliche Substanz in einer andern Relation darstellt: « Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia haec non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum," und Augustinus kommt mit sich selbst keineswegs in Widerspruch, wenn er einerseits behauptet: Vater und Sohn und Geist seyen Relativa, und andererseits: die Persönlichkeit als solche sei eins mit der Substanzialität; letztere aber als solche könne nirgends, und am allerwenigsten in Gott, ein Relativum seyn. „Absurdum est, ut substantia relative dicatur. Omnis enim res ad se ipsam subsistit, quanto magis Deus?" (De trinit. VII. 4. 6.) Es ist allerdings unmöglich, daß eine Relation Substanzen setze, aber nicht unmöglich, daß eine Substanz in Relation zu Sich selbst oder zu andern Substanzen sich setze oder gesetzt werde, — wo denn freilich die göttliche Substanz in ihrer Relation zu Sich selbst verschiedene Personen formiren muß, weil sie in jeder dieser Relationen die Eine und ganze Substanz ist.

Und weil, » Substanzialität « und » Persönlichkeit « ihrer Idee nach coincidiren, so hat Augustinus auch Recht, wenn er behauptet: das göttliche Seyn selbst sei Personseyn, „Non aliud est Deo Esse, aliud Personam esse, sed omnino idem est," (am angef. Orte), — die Gottheit selbst bilde eine absolute Person. Der Grund, meint er, warum man nicht gern von der Einen Persönlichkeit Gottes rede, liege in der Nothwendigkeit, für die göttliche Dreiheit in der Einheit die characteristische Bezeichnung zu bewahren und über der Einen Persönlichkeit nicht die drei Personen zu verlieren. Wie er aber der Einen Substanzialität Gottes die Persönlichkeit vindicirt, so, behauptet er, können auch die drei Personen drei Substanzialitäten genannt werden; die Ursache, warum man es vermeide, sei abermal die Vorsicht, über dieser Dreiheit nicht

die Einheit zu verlieren. „Cum quaereretur a patribus“ (sagt auch Fulgentius in diesem Sinne) „et diceretur: Quid tria? nec essentias, nec substantias, nec naturas dicere ausi sunt, ne aliqua forte diversitas crederetur essentiarum, aut naturarum, aut substantiarum; sed dixerunt tres personas, unam essentiam, ut una essentia declararet Deum, tres autem personae sanctam Trinitatem ostenderent.“ Nachdem das eigentliche und innere Verhältniß der Einen göttlichen Substanz und Persönlichkeit zu den drei sie constituirenden Personen und Substanzialitäten erkannt und verstanden ist, kann von einer Gefahr, die göttliche Substanz als eine einzige Persönlichkeit und die drei Personen in der Gottheit als drei Substanzialitäten zu bezeichnen, keine Rede mehr seyn.

Wer unserer bisherigen Darstellung mit der rechten Aufmerksamkeit gefolgt ist, und so die Trias der Personen in der Einen göttlichen Wesenheit als das natürliche Ergebniß der Einen göttlichen Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung der letztern (wie sie sich dem Denkgeiste als factische Contradiction des creatürlichen ergibt) begriffen hat, der wird für gewisse Fragen und für einzelne stereotype Begriffe und Theoreme, die sich in der christlichen Trinitätslehre schon in den frühesten Zeiten geltend gemacht und festgestellt haben (und vor denen vielleicht Mancher der frommen Wissensscheuen unserer Zeit sich bekreuzen möchte) leicht die Wurzel, — die Bedeutung, und die Antwort finden.

Dahin gehört die alte Frage: Ob der Vater den Sohn volens oder nolens, mit oder ohne Wissen und Willen, willkürlich oder unwillkürlich zeuge? — die, so gestellt, freilich in einer etwas barocken Gestalt auftritt, aber der wir leicht auf den Grund sehen und Ursprung und Sinn abgewinnen. Den guten Alten fehlte nur die Idee des Lebens, um sich in an-

derer Weise auszudrücken, oder vielmehr, um die Frage — gar nicht zu stellen. Hätten sie nämlich die Trias in Gott als wesentlichen Ausdruck Seines absoluten Lebens, d. h. als die wesentliche Daseynsform des Einen göttlichen Seyns erkannt, so wäre bei ihnen eben so wenig in Beziehung auf den Ausgang des Sohnes aus dem Vater, als des heiligen Geistes aus Vater und Sohn von einem volens aut nolens, von einem cum aut sine necessitate die Rede gewesen; sie hätten erkannt, daß Gott so gewiß nicht ohne immanente Emanation gedacht werden kann, als Er als substanzielles Seyn — und als göttliches substanzielles Seyn, als lebendiger Gott und Gott der Lebendigen gedacht werden muß. Aber schon Cyrillus (7. Thesaur) weiß auf die Frage die treffende Antwort zu geben: „In naturalibus nulla praecedit voluntas, quae locum in iis solummodo habet, quae sunt extra deliberantis substantiam." Und weiterhin: „Quae ex natura prodeunt, neque velle neque nolle admittunt. In rebus vero, quae extra nos et potestate nostra sunt, aut volumus aut nolumus."

Es gehört hieher der Satz: daß der heilige Geist vom Vater und Sohne als von Einem Principe, d. h. nicht insofern sie Vater und Sohn, sondern insofern sie die Eine göttliche Wesenheit sind, ausgehe. Allerdings setzt der Geist die Subject-Objectivirung der absoluten Substanz, letztere also als Vater und Sohn für Sich voraus: aber indem dieselbe eben im Geiste in und aus ihrer Zweiheit sich zur höhern Einheit, — in und aus der Zeugung zur Ueberzeugung vermittelt und erhebt; der Geist mithin die reale Contradiction dieser Differenz, d. h. die hypostatische Darstellung der wesenhaften Einheit der beiden ersten Hypostasen bildet, muß man allerdings sagen: Er geht vom Vater und Sohn als Einem Principe aus. Es ist dieser Ausgang der andere Moment in dem Einen großen Emanationsprocesse der Ei-

nen göttlichen Substanz, der Moment der Vollendung ihrer immanenten Selbstoffenbarung, indem sich Vater und Sohn, in welchen das Eine absolute Seyn im Gegensatze zu sich selbst erscheint, Sich als dieses Eine absolute Seyn bezeugen und darthun in der Emanation (Spiration) ihres Geistes oder ihres eigentlichen Wesens. Das Eine Princip, das im Vater — Vater, und im Sohne — Sohn ist, ist im Geiste — Geist; und der Geist ist, weil und insofern Vater und Sohn dasselbe Eine Princip sind, — und Er ist dieses Eine Princip, ausgehend von Beiden.

Man sieht auch leicht, daß diese selbe Einheit des Princips in den drei Factoren des göttlichen Ternars, d. h. der absolute organische Verband zwischen letztern als den constitutiven Gliedern des absoluten Organismus, der tiefere Sinn von dem ist, was die Alten περιχώρησις oder circuminsessio personarum nannten, vermöge welcher das Eine Glied nicht ohne die beiden Andern gedacht werden kann, und wenn das Eine gedacht wird, auch die andern zwei gedacht werden müssen.

Und so gewinnen die, wie atomistisch neben einander dastehenden Resultate des Erkenntnißstrebens der christlichen Vorzeit endlich ihr geistiges Band; jene Definitionen und Begriffe, in welchen das Object und der reale Inhalt der Offenbarung in den Werken der eben so frommen als hochbegabten Denker der Kirche in seiner damals höchstmöglichen Vergeistigung uns entgegentritt, und die den, nur in ihrem mit der Gegenwart erzeugten Kindlein, lebenden Denkern unserer Zeit das geworden sind, was die bemoosten Trümmer der griechischen Kunstwelt der Frau in Göthe's »Wanderer,« — diese bewunderungswürdigen Denkmale eines Scharfsinnes und einer Geisteskraft, auf denen allerdings eine höhere Weihe ruhete, gelangen endlich zu ihrer Deutung, und somit zu ihrer historischen Bedeutung, — der Geist, nachdem er Sich selbst gefunden, erkennt in ihnen das Seine, und zieht

sie ganz in die Sphäre seines Lebens und seines Lichtes. Und wie der Mensch durch die Ultra-Civilisation als eigentliche Ver-Geistigung in den großen Jammer verfällt, aus der Vergangenheit, dem festen Grunde und Boden des ganzen menschlichen Daseyns, mit seiner Pfahlwurzel herausgerissen — auch ohne Gegenwart und Zukunft, d. h. ohne Geschichte, also eigentlich: nicht Mensch — zu seyn, (welcher Jammer nicht geringer ist, als der des Standes der sogenannten Wildheit, wo der Mensch in der dunkeln Tiefe der Vorzeit lebendig begraben liegt): so kann es für ihn auch keine durchgreifendere und höhere Restauration, keine kräftigere Belebung und Erquickung geben, als wenn er die Vergangenheit in Sich und Sich in der Vergangenheit, den Augenblick als Moment der Weltgeschichte, das Individuum in seiner Einheit mit dem Geschlechte, — Sich als wirklichen Katholiken wiedergewinnt.

Wenn man unsere Theorie der Trinität, wie sie unsere Schrift: »Der Mensch und seine Geschichte« in Kürze darstellt, von einer gewissen Seite her * für »gänzlich mißlungen« erklärt, indem man behauptet: »diese Deduction thue nur so, als hätte sie einen dreieinigen Gott, während sie in der That nur einen zweieinigen habe; denn dadurch, daß der Geist als Identität vom Vater (als Subjecte) und Sohne (als Objecte) betrachtet werde, sei derselbe zum Centrum gemacht, — und die ganze Construction der Drei-Einheit Gottes bleibe im Dualismus stecken«: so kann es dem Leser nicht entgehen, daß der Recensent hier wieder vom goldenen Kalbe herab recensirt, d. h. daß sich ihm wieder Naturleben als Gottesleben unterschiebt; wir können eben so gut von einem Süd- und Nordpole in Gott reden, als von einem Centrum und einer In-

* S. die angeführte Kirchenzeitung Jahrg. 1832. Nr. 40.

differenz. Die Natur, da sie es mit ihren Gegensätzen nicht zur Persönlichkeit bringt, kann es freilich auch nicht mit der Vermittelung derselben, — so wie nicht mit der realen Einheit der Gegensätze und ihrer Vermittelung in ihren Producten, — zur Persönlichkeit bringen; aber nicht bloß ethisch, sondern auch theoretisch sollen wir uns vor Bilderdienst hüten. Auch mag der aufmerksame Leser entscheiden, ob in Beziehung auf unsere Theorie der Trinität überhaupt von einem »Gelingen« die Rede seyn kann; ihre Wahrheit und Gewißheit ist die Wahrheit und Gewißheit unsers Seyns und unsers Wissens um unser Seyn selbst, der dann die organische Einheit unserer Erkenntnisse mit den Erkenntnissen der Väter, deren feste und entschiedene, aber unter sich noch geschiedene Theoreme ganz von selbst in unsere Ansicht eingehen und zum lebendigen Fluß kommen, Zeugniß gibt.

Der Recensent meint: »Es sei ein großer Irrthum, den Ternar, der sich im göttlichen Selbstbewußtseyn kund gibt, für den der göttlichen Dreipersönlichkeit zu halten. Um dieses aber völlig zu begreifen, müßte der theogonische Proceß nach allen seinen Momenten dargelegt werden, was in der Recension natürlich nicht geschehen könne « Freilich nicht; aber leicht hätte er die Leser der Kirchenzeitung auf die Darstellung dieses »theogonischen Processes« in demselben Blatte (Jahrg. 1830. Nr. 71, 72.) verweisen können, von welcher das Urtheil unsers Recensenten nur der Nachklang ist. Um unseren Lesern das Nachsuchen zu ersparen, und unsern Irrthum im Lichte seiner Wahrheit recht augenfällig zu machen, wollen wir sie nicht bloß dorthin verweisen, sondern diesen »theogonischen Proceß,« wie er daselbst dargelegt ist, in seinen Hauptmomenten wirklich vorweisen.

Der Verfasser des Aufsatzes meint: »Man würde den Begriff des primitiven Ternars völlig unlebendig, impotent und leer machen, wenn man bei ihm vom Begriffe der Befruchtung

und Fruchtbarkeit, folglich von jenem der Zeugungspotenz völlig Umgang nehmen wollte.«

»Das in der Construction des persönlichen Ternars in Gott zu lösende Problem bestehe darin, zu zeigen: Wie und inwiefern der Begriff des Gottgeistes mit jenem der Mutter auf die rechte, d. h. nach keiner Richtung hin anstößige Weise, in Verbindung zu bringen wäre.«

Dieses geschieht nun auf folgende Weise:

»Der Ausgang (Erzeugung) des Sohnes, wie selbe das Dogma ausspricht, setzt ein Aeußeres (eine Wohnung, Leib, Haus, Himmel) voraus, als ein zwar nicht von Gott getrenntes, aber doch als unpersönlich unterschiedenes Wesen *, in welches Gott, von sich ausgehend, eingehet und in welchem er zeugt.« — — —

»In dieser Zeugung wird nun das empfangende Wesen eben in der Empfängniß selber zur Person, wie suo modo das creatürliche Weib eigentlich nur zur Verselbstigung kommt (zur Persönlichkeit), indem selbes den persönlichen Sohn empfängt, und darum nur im Empfangen (Erkanntwerden), oder zur Mutter werdend, zu sich selber, oder zur Erkenntniß kommt.« — —

»Die Erzeugung (der Urstand und Ausgang) des Sohns als Person oder Selbstheit setzt zwar also die Unpersönlichkeit des Geisteswesens als zum Grunde liegend voraus, sie setzt aber eo ipso selbes als persönlich, selbstisch, und folglich seinem Grunde enthoben, so daß durch den

* Hier wird in einer Note hingewiesen auf das: „Unser Vater im Himmel,“ — „wo man sich wenigstens keine geschaffene Wohnstätte Gottes zu denken habe.“ — Doch noch eher, als das Gehäuse einer göttlichen Riesenschildkröte. S. die schöne Deutung jenes Ausdrucks in J. E. Veith's: “Das Vater Unser.“ 2. Aufl. S. 61.

Ausgang des Vaters aus ihm selbst, weil er als Ausgang nur seyn kann ein Eingang in den (unpersönlichen) Geist, mit und im Sohne als Person, Gott und Geist (Vater und Mutter) ihre Persönlichkeit finden und erhalteu; wie denn selbst in der creatürlichen Zeugung (als Fortpflanzung oder als sich nur in der Horizontale haltend) der Vater doch nur im Acte (hier als Moment) des Zeugens, die Mutter nur im Momente des Empfangens, der Sohn nur im Momente des Gezeugt- oder Empfangenseyns wahrhaft solche sind, vor diesem Momente aber solche weder schon waren, noch nach demselben selbe mehr sind.« —

Da hast du, lieber Leser! in möglichster Kürze, aber mit Baader's eigenen Worten, die wesentlichen Momente des großen »theogonischen Processes.« Du wirst uns zugestehen, daß, wenn die Größe der Gefahr und die Stärke der Versuchung einiges Gegenwicht ist gegen die Schwere einer Schuld, wir uns trösten dürfen, falls wir uns hier etwa, bei aller väterlichen Warnung des Autors, der ktisiomorphistischen und naturalistischen Vorstellungen doch nicht entschieden genug erwehren. Wir glauben in der That, daß das alte Skandal der Philosophie: göttliche und geistige Dinge unter der Form des Naturlebens zu denken, sich hier auf die möglich auffallendste Weise, weil auf dem, für den Geist dermalen besonders schmähligen Boden der Zeugung, geltend macht; und wie wir die Väter kennen, glauben wir auch überzeugt seyn zu dürfen, daß diese Ansicht bei ihnen, deren speculativ- keuscher Sinn, d. h. deren Feststehen in der geistigen Anschauung der Dinge grade bei diesem Gegenstande nicht genug bewundert werden kann, wenig Gnade gefunden haben würde.

Allerdings muß die Natur in ihrem Leben Analogien des göttlichen und geistigen Lebens darbieten, weil sie selbst in ihrer Substanzialität ein Analogon Gottes und des Geistes, ihr Leben mithin ein wirklicher Reflex des gött-

lichen und geistigen Lebens ist; und darum lassen sich nicht nur Bilder und Gleichnisse als einstweilige Surrogate oder als poetische Einkleidungen höherer Erkenntnisse in ihr auffinden, sondern in ihrer ideellen Einheit mit Gott und Geist bildet die Natur selbst ein integrirendes Moment, — eine Voraus- und Nachsetzung, für die wirkliche Erkenntniß Beider; aber indem sie in dieser ihrer Analogie doch eine eigenthümliche, von Gott und Geist wesentlich verschiedene Substanz ist, wird jede absolute Uebertragung eines Moments des Naturdaseyns auf Gott und Geist zu einer speculativen Sünde gegen mehr als Eine Numer des Decalogs, und wo sich das Schemen der Erkenntniß als der Weg, die Wahrheit und das Leben selbst der Erkenntniß geltend machen will, muß es entschieden zurückgewiesen werden.

Die Trinitätstheorie wird hier auf den Begriff einer sogenannten Zeugungspotenz aufgebauet. Das Wort »Kraft« hat seit einiger Zeit in der Wissenschaft keine rechte Geltung mehr; da hat es sich denn, um sich zu behaupten, in ein ausländisches Costüm geworfen und ein etwas geistigeres Air angenommen; aber mag sich der alte Lückenbüßer noch so sehr glätten und moduliren, — wesentlich ist er doch nichts Anderes, als was er war, da sein Name klang wie der Laut eines bissigen Hundes. Was ist die Potenz eines Seyns? — Das Seyn selbst in der Affirmation Seiner selbst als Seyns, d. h. als eines Wirklichen und Selbstigen. Alle Potenz ist also das Leben selbst, das wir längst als Selbstbewußtseyn, — so wie wir dieses als die wesentliche Form alles Seyns erkannt haben; und die Zeugungspotenz in Gott ist nichts Anderes, als jene Eigenthümlichkeit der Selbstbewußtseyns-Entwicklung in ihm, daß sie in und durch Emanation geschieht, d. h. daß Gott durch reale Selbstgliederung Sich selbst in seine absolute Form einführt.

Allerdings bildet die Natur in dieser Beziehung das Ana-

logon zum göttlichen Leben; auch sie dringt mittelst Emanation oder Zeugung zum Wissen um Sich vor und stellt deßhalb in ihrem Daseyn eine reale Einheit in realer Mannichfaltigkeit, — einen gegliederten Organismus dar. Allein wie die göttliche Selbstbewußtseynsentfaltung dadurch Emanation oder Zeugung ist, weil sie eine absolute, — ein Zeugniß der Absolutheit des göttlichen Seyns (des Seyns-durch-Sich) ist und gibt: so ist die Entwicklung des Selbstbewußtseyns der Natur dadurch Emanation oder Zeugung, daß sie die Signatur der Creatürlichkeit oder des Seyns-nicht-durch-Sich, mithin der Relativität, — und zwar der Relativität in zweiter Potenz: des Seyns-nicht-für-Sich (= Seyns-für-den-creatürlichen-Geist = Hörigkeit = Unfreiheit) ist und trägt. In Gott ist deßhalb die Zeugung Totalemanation, und Er dringt mittelst derselben zur absoluten Immanenz Seiner selbst im absoluten Wissen um Sich selbst vor; in der Natur fällt die Emanation zusammen und ist Eins mit ihrer Selbstveräußerung oder Materialisirung in ihrer Selbstverinnerung, bricht sich in unendliche besondere und einzelne Acte, und setzt deßhalb nur eine (gesteigert-) relative Immanenz, ein vereinzeltes und veräußertes, d. h. in der Erscheinung aufgehendes Wissen um Sich selbst durch. Indem das Streben der Natur zur Innerlich- und Innewerdung Ihrer selbst zugleich und zumal ein Aeußerlichwerden Ihrer selbst ist, — und in lauter einzelnen und vereinzelten Momenten vor sich geht und aufgeht: so ist das Resultat desselben immer und überall nichts als Emanation, und zwar ein besonderes Pro-duct, eine sich nach Außen stellende Frucht, ein äußeres Bild, ein Schema Ihrer selbst, in welchem die Natur Sich selbst nur relativ-innerlich und inne wird, — Sich kennt, aber nicht erkennt.

Auch wissen wir, daß die ursprüngliche substanziale Differen-

zirung oder Subject-Objectivirung der Einen Natursubstanz einen real-contradictorischen Gegensatz in der letztern constituirt, der sich im Gesammtorganismus der Natur eben sowohl als ein Einer und totaler, denn als ein unendlich-partieller, gebrochener und gegliedeter darstellt. Auf diesem Einen, aber in dieser seiner Einheit sich unendlich-gliedernden Gegensatze beruht die selbstige, in ihrer Selbstheit aber unfreie Lebenswirksamkeit der Natur. Als creatürliches, mithin relatives, — und zugleich als nicht-persönliches, mithin geschlechtliches (= in zweiter Potenz relatives) Seyn muß die Natur Sich selbst ein Anderes seyn, um Sich selbst zur Lebenswirksamkeit zu erregen und in derselben zu erhalten; nur in diesem conträren Gegensatze, in dieser realen Relation zu Sich selbst, ist sie in Ihr selbst und durch Sie selbst bedingt und bestimmt, d. h. eben so durch Sich selbst wirksam, als durch Sich selbst gebunden, — in der Unfreiheit selbstig und in der Selbstheit unfrei. Es ist deßhalb im Character ihrer potenzirten Bedingtheit, daß die Natur Sich selbst als (vorzugsweise) actives und receptives, als positives und negatives, mit Einem Worte: als männliches und weibliches Princip und zwar in unendlicher organischer Sonderung und Besonderung gegenübersteht.

Und darum muß es für den größten aller speculativen Mißgriffe erachtet werden, für Gott den Vater die Gott-Mutter zu suchen. Das göttliche Zeugen ist eben darin göttliches, d. h. unbedingtes, absolutes, daß dasselbe Eine absolute und absolut-Eine Princip aus Ihm selbst und durch Es selbst Ihm selbst objectiv wird, da hingegen das Zeugen der Natur dadurch sich als nicht-göttliches, creatürliches und absolut-bedingtes characterisirt, daß in demselben die Natur Sich selbst als ein Anderes, — der Mann das Weib, das Weib den Mann, — Sich selbst als positives und negatives, als befruchtendes und befruchtetes Princip voraussetzt.

Indem der berühmte Münchener Philosoph hier offenbar die allgemeinste Function des Naturlebens in ihrer ganz eigenthümlichen Gestaltung ohne weiters auf Gott überträgt, vergißt er, daß damit durchaus noch keine Erkenntniß gewonnen ist, indem auch die Natur eben dort ihr Verständniß finden muß, wo das göttliche Seyn und Leben es findet: nämlich in und aus dem Selbstbewußtseyn und Selbstverständnisse des denkenden Geistes. Auf diesem Wege und auf diesem allein gewinnt man die drei göttlichen Personen als das Ergebniß der Einen, ewigen und ursprünglichen Lebensentfaltung der Einen göttlichen Substanz, als das absolute Daseyn des absoluten Seyns; es ergibt sich der tiefinnerste organische Zusammenhang zwischen den drei göttlichen Personen, und die klare Erkenntniß: daß und warum Gott in demselben Augenblicke als Drei-Einiger und zwar als Vater und Sohn und Geist gedacht werden muß, wo Er als Gott gedacht wird. Der Denkgeist bedarf für seine speculativen Deductionen und ihre Nothwendigkeit und Sicherheit keine andere Voraussetzung als — Sich selbst und sein Wissen um Sich selbst, was er sich, so lange er bei Sich selber ist, gewiß nicht streitig machen läßt. Auch die hier besprochene Construction des Ternars hat eine Voraussetzung: aber es ist nicht der Denkgeist und sein Leben, — nicht das wirkliche und selbstige Seyn des Denkenden selbst, sondern — ein Unpersönliches in Gott, eine göttliche Hülle, Haus und Hof und Hausfrau für Gott! * Es ist merkwürdig genug, daß schon

* Eine in dem angeführten Aufsatze Franz Baader's aus Johann Menge's Beiträgen zur Erkenntniß des göttlichen Worts I. Bd. 1822. citirte Stelle lautet: „Wer will sich einen Gott denken ohne Seiner Wohnung? einen Gutsbesitzer ohne Gut? eine Person ohne Wesen („eine Selbheit ohne Selbloses," erläutert Baader)? Soll der ewige Gott in

der große Vorfechter im Kampfe für die katholische Lehre von der Trinität solche Hüllen von Gott abzustreifen hatte. Athanasius (De Decret. Nic. Synod.) schreibt: „Si Deum aliquis compositum esse putat, ut in substantia accidens inest; aut extrinsecus velut vestem quandam habere et operiri; aut aliquid circa eum versari, quod ejus substantiam compleat, ut, cum nos dicimus Deum vel nominamus Patrem, non ipsam invisibilem et incomprehensibilem Substantiam significemus, sed aliquid eorum, quae sunt circa ipsam: incusent quidem Synodum, quae scripsit, ex substantia esse Deum Filium; intelligant autem, duo se blasphemiae genera dicere, qui ita cogitant, quod et Deum corporalem aliquem introducunt, et Dominum non Patris ipsius, sed eorum, quae circa ipsum sunt, Filium esse mentiuntur. Sin est simplex aliquid Deus (ut est revera), perspicuum est, cum Deum dicimus et nominamus Patrem, nihil nos, quod velut circa ipsum sit, sed ipsam illius nominare Substantiam. »So ist es denn nichts Neues, daß der Denkgeist die farbigen Ränder seines speculativen (chromatischen) Fernrohrs für einen Heiligenschein des Objects hält, und er vor dem Guckkasten des Naturlebens zur Besinnung gebracht werden muß. Uebrigens fällt in die Augen, daß in der Construction des göttlichen Ternars, die hier gegeben wird, letzterer durchaus ohne innern Grund und metaphysische Nothwendigkeit erscheint; man weiß nicht, wie Gott dazu kommt, von Sich aus-, und in sein göttliches Aeußere einzugehen; der organische Zusammenhang zwischen den drei absoluten Factoren des absoluten Daseyns Gottes, wie das Dogma ihn will, stellt sich durchaus nicht her, — eben weil er nur aus der Idee des absoluten Seyns gewonnen werden kann, von dem der Denkgeist so lange nichts

---

Nichts gewesen seyn? Im Nichts wohnt Nichts. Ist aber der Sohn als Anfang ausgegangen und ausgehend von Gott, so muß er ja in den Geist ausgehen, der Gott umgibt.«

Rechtes weiß und erkennt, als er es nicht im Spiegel seines eigenen relativen Seyns findet und erkennt. Und wer begreift, wie ein Unpersönliches Person werde? — Eher wird es dem menschlichen Adepten möglich seyn, aus Stroh Gold zu machen, als Gott: ein Unpersönliches zu einer Person zu metamorphosiren. Unpersönlichkeit, in positiver Bezeichnung, ist Geschlechtlichkeit, von der wir wissen, daß sie den conträren Gegensatz zur Persönlichkeit bildet, — welche letztere zusammenfällt mit Geistigkeit, so daß Gott, und unpersönlicher Geist, und persönlicher Leib, und Unpersönlichkeit als Voraussetzung von Persönlichkeit ein ganzes Convolut von Widersprüchen darstellt. Allerdings wird in dem, vor der Empfängniß ganz passiven Uterus des creatürlichen Weibes durch den Zeugungsproceß eine, das Leben des ganzen übrigen Organismus überherrschende Activität angefacht, und vielleicht dürfen wir an dem Gleichniß jener postulirten göttlichen Hülle mit dem Uterus im creatürlichen Weibe um so weniger Anstoß nehmen, als die heilige Schrift in der That den Vater zum Sohne sagen läßt: „Ex utero ante luciferum genui te.“ (Psalm CIX) Allein wie wahr und geistig erklären alle Väter dieses „Ex utero“ durch: „Ex Substantia“ So Augustinus (Contra Maxim. L. II. c. 7): „Illa ineffabilis generatio etiamsi ex utero Patris accipitur, hoc significatum est, quia de se ipso, h. e. de Substantia sua Deus Deum genuit, sicut ex utero matris, quando natus est, homo hominem genuit, ut intelligeremus, in utraque generatione non diversas ejus, qui natus est, et eorum, de quibus natus est, esse substantias.“ — Auf jeden Fall verhält sich das Erwachen eines thierischen Organs zu seiner Lebensthätigkeit zum Erwachen des creatürlichen Geistes ins Licht seines Selbstbewußtseyns, wie sich das geschlechtliche Individuum zum persönlichen Geiste selbst verhält: — es ist nur das Schemen desselben,

nicht zu gedenken, daß es vollkommen ktisiomorphistisch ist, den Geist Gottes mit seinem Leben auf eine äußere Erweckung und Erregung anzuweisen. — Und was sollen wir erst zu der Behauptung sagen: »das creatürliche Weib gelange eigentlich nur zur Verselbstigung (= Persönlichkeit), indem es den persönlichen Sohn empfange? komme nur im Erkanntwerden zu Sich selber oder zur Erkenntniß?« — Wahrlich, das heißt der Muse der Speculation ihr leuchtendes Symbol, den Stern des Ichgedankens von der Stirne reißen und als ausgebrannte Sternschnuppe behandeln. Ist der creatürliche Sohn etwas Anderes als seine von Sich gekommenen Eltern? —

Doch möchten sich wohl die Construenten des theogonischen Processes zu ihrer Hypothese durch die biblische Bezeichnung des Sohnes als »Wort« (λόγος) haben verleiten lassen, indem das menschliche Wort, von Innen nach Außen tretend (sich hörbar machend) in die äußere und selbstlose Lufthülle eingeht und sich in derselben und durch dieselbe zum wirklichen Laute conformirt; welcher Laut dann, als ein von der Intelligenz (als Vater) in die Luft (als Geist) über- und eingehende Gedanke (als Sohn) eine lautere Drei-Einheit darstellt, und in welchem Processe der, in die unpersönliche (weil fluidisirende!) Luft eingehende persönliche Gedanke letztere selbst — als mit sich lebendig vereinend und zur Persönlichkeit erhebend gedacht werden kann. — Auch diese, allerdings etwas sublimere Vorstellungsweise ist nicht neu, sondern findet sich schon, wenn auch wenig ausgebildet, bei einigen Vätern. Allein was der alte Petau gegen dieselbe vorbringt, hat auch jetzt noch seine volle Gültigkeit: „Iste processionis explicandae modus nimis rudis est minusque proprius.“ — „Anteriorem quodammodo natura Spiritum esse Filio, atque hunc ex illo procedere, potest imperitis ac minus acutis fortasse persuadere. Certe originem a Filio perinde, ut a Patre, Spiritus sancti nullo pacto significat, quippe flatus ille, quo vox constat, natura prior est,

quam vox et sermo, et ejus efficiens est, nec a sermone flatus producitur." (De Trin. L. VII. c. X. §. 3.)

In der That können wir unser Erstaunen nicht bergen, wie ein Baader, der doch auf den »klassischen Ausdruck des Dogma's« noch einen Werth legt, eine Anschauungsweise der göttlichen Trinität, wie sie in dem oben angeführten Aufsatze vorliegt, adoptiren kann. Steht sie doch mit der Lehre der Väter in dem schreiendsten Widerspruche, und wird doch das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander, wie es das Dogma entschieden bestimmt, gänzlich durch dieselbe vorrückt und verstellt.

a) Nach der Lehre der Kirche geht der Sohn vom Vater allein aus. „Habet hoc praeterea generatio illa divina singulare, quod ab uno tantum Patre gignatur Filius, neque ἐκ συνδυασμου nascatur, ut animalia omnia perfecta. In quo" „ridiculi" erant Ariani, ut scribit Hilarius," „praescribentes Deo, cum assererent, ex Uno nasci nihil posse, quia universarum rerum ex duorum conjunctione nativitas est, Deum autem indemutabilem nullam ex se nativitatem tribuere posse nascenti, quia nec assessioni id, quod non demutatur, obnoxium sit, nec solitarii atque unius natura id in se habeat conditionis, ut generet." „Verum id inest peculiare, uti dixi, generationi isti, quod ab uno principio proficiscatur." So lautet das Lied der alten Scholastik; und daß sie wußte, was sie sang, erhellet aus dem folgenden: „Est enim immanens actio, quae extrinsecus minime profunditur, et mentis cognitio simplex atque eadem semet ipsum intuentis et contemplantis Patris (Dei), ut sit idem et intelligens, et quod intelligitur, imo et intellectio ipsa; cujus proinde terminus neutiquam ex diversis oritur, sed ex uno et simplicissimo fonte, quocum unum et ipse natura est et essentia, tametsi non se ipse producat, sed ab alio gignatur." * Und als Grund: warum man den Genitor in Gott

»Vater« und nicht »Mutter« nennt, führt die Scholastik an: „Quia prima et principalis causa prolis semper est in patre. Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna praecedit, nimis est incongruum, ut illi parenti adaptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut praecedit.“ (Anselmi Monol. c. 40.) ** Im bisher besprochenen theogonischen Processe geht der Sohn nicht vom Vater allein aus, sondern auch der Geist, als Mutter, erscheint als Mitprincip desselben. Oder trägt die Jungfrau-Mutter zur wirklichen Erzeugung des Sohnes nichts bei? — hat sie keinen andern Antheil an ihm, als der heiße Sand der Wüste an dem jungen Strauß, der durch ihn dem Eye entschlüpft? — wie kommt sie zu dem süßen Namen »Mutter,« der nun und nimmer einem egyptischen Brütofen beigelegt worden? Wahrlich, die Mutter drückt ihr Kind aus ganz andern Gründen mit der Wonne und Liebe sonder Gleichen ans Herz, als weil sie demselben damals, als es unter diesem Herzen entsprang und ruhete, bloß zum Futter und Futteral gedient. — Wie kann der Sohn dem Geiste die Persönlichkeit vermitteln, wenn durch den Geist dem Sohne nichts zu Theil wird? —

* S. Petavius de trinit. L. V. c. IX. §. 15.

Wenn unser Rec. a. a. O. in Gott allerdings die Potenzen des Männlichen und Weiblichen findet, aber einen eigentlichen Geschlechtsproceß in Gott anzunehmen dennoch für eine Monstrosität erklärt; wenn er von einer „viel höhern Bedeutung jener Potenzen“ in Ihm spricht, dieselbe jedoch darzuthun unterläßt; wenn er eben so den Menschen in seiner Vollendung, d. h. als wirkliches Bild Gottes, als androgyn sich denkt, dieses „androgyn“ aber mit „geschlechtlos“ ausdrückt und seine Differenzirung in den geschlechtlichen Gegensatz (in entschiedenem Widerspruche mit der Genesis II. 18. ff.) als Folge der Sünde betrachtet, und die Fortpflanzung und Entwicklung des Menschen zu einem Geschlechte nicht auf geschlechtliche, — sondern abermals auf eine viel höhere Weise vor sich gehen

läßt, und weder die „Weise“ noch die „Höhe“ der Weise näher angibt: so gestehen wir unsere Unfähigkeit, in das Dickicht und Dunkel dieser Vorstellungen einzudringen. Woher und wozu in Gott Geschlechts-Potenzen, wenn nicht Geschlechts-Leben? — Und den Zwitter (ὁ ἀνδρόγυνος) — kann man ihn geschlechtlos nennen, weil das Geschlecht in ihm nicht entschieden genug differenzirt ist? — Ein wahrhaft Geschlechtloses ist der Geist als Persönlichkeit, — und Gott ist deßhalb par excellence geschlechtlos (und am allerwenigsten androgyn) weil er par excellence Persönlichkeit ist. Adam war ursprünglich allerdings androgyn, — aber eben deßhalb nicht geschlechtlos, sondern nur im Stande der Geschlechts-Indifferenz. Und so lange die Geschlechtlichkeit in ihm noch nicht entwickelt war, war auch an keine Fortpflanzung Seiner, d. h. an keine Entwicklung des Menschen-Geschlechts zu denken; aber weil er, als Naturwesen, Geschlechtswesen, und zwar androgyn war, also durch einen zweiten Schöpfungsact in den geschlechtlichen Gegensatz zu Sich selbst gesetzt werden konnte, — und es nicht gut war (und zwar aus weltbekannten Ursachen, nämlich: der allenfalls nothwendig werdenden Erlösung wegen nicht gut war), daß der Mensch allein sei: so machte Gott ihm eine „Gehülfin,“ von der ihm im Falle der Noth, d. h. in der Noth des Falles, wieder Hülfe käme, indem die Menschheit nur erlöst werden konnte, wenn sie Geschlecht, d. h. eine große Einheit in Mannichfaltigkeit, — ein Organismus war.

** Auf die Frage: Warum der Sohn „Sohn“ und nicht „Tochter“ heiße, antwortete Anselmus mit Gewandtheit: „Quod filius semper similior est patri quam filia. Nihil autem similius est alteri, quam summo Patri proles sua.“

b) Nach der Lehre der Kirche geht der Geist vom Vater und Sohn, — und zwar von Beiden zugleich aus, d. h. der Vater setzt den Geist nicht ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater, und der Vater in derselben Weise wie der Sohn und der Sohn wie der Vater, so daß der Sohn zum Geiste dasselbe Verhältniß hat, wie der Vater, und Beide, Vater und Sohn, schon als bestehende Persönlichkeiten für die Production des Geistes vorausgesetzt werden. „Patris persona prius

secundum rationem completa constitutaque est quam ab ea procedere intelligatur Spiritus sanctus. Non potest autem completa esse, neque mente percipi generatio vel Pater, nisi Filium sibi respondentem et subsistentem habeat. Quare prius itidem genitus esse Filius cognoscitur, quam procedat Spiritus sanctus. Proinde gigni a Spiritu sancto nequit Filius, quoniam esse pariter et non esse dicatur." * — Daß in der besprochenen Trinitätslehre von diesem Verhältnisse wenigstens gar keine Rede seyn kann, leuchtet in die Augen.

c. Nach der Lehre der Kirche ist der Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn ein substanzieller. Beide sind die absolute — wesenhafte Voraussetzung für den absoluten — wesenhaften Ursprung des Geistes; Letzterer kann gar nicht (weder persönlich, noch unpersönlich) existent gedacht werden als durch den Vater und den Sohn, wie denn überhaupt „Σχέσις et habitudo nulla, nulla ex habitudine ac relatione distinctio personarum in Trinitate locum habet, nisi τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ αἰτιατοῦ h. e. causae sive principii et ejus, quod e principio est, ratio inter eas intercedat. Igitur ut a persona Filii distincta sit persona Spiritus sancti, necesse est alterutrum alterius esse principium, ac vel Filium originem habere a Spiritu sancto, vel Spiritum sanctum a Filio. Horum prius inauditum est et impium, quod vel Graeci ipsi detestantur, Filium dicere a Spiritu sancto procedere; alterum ergo consequens est, Spiritum sanctum a Filio tanquam a Principio produci. ** Und Hugo Eterianus (contra Graecos Lib. III. c. 12.) Quaelibet trium personarum aut praestat Esse alteri duarum aut accipit ab ipsa. —— Spiritus sanctus non ob aliud alia existit a Patre persona, nisi quia ex ipso Esse pro-

* S. Petavius De Trinit. Lib. VII. cap. XV. §. 7.

** S. Petavius l. c. cap. IX. §. 2.

cedendo accipit. Igitur et a Filio dum alia sit persona, idem Spiritus aut illi Esse dat, aut ab ipso accipit. Non autem dat, ut palam est, accipit ergo." Also Vater und Sohn geben dem Geiste das Seyn (aber keineswegs in dem Verhältniß eines männlichen und weiblichen, — eines positiven und negativen Princips, denn der Sohn verhält sich zum Geiste eben so positiv (ponirend) als der Vater); der Geist geht von Vater und Sohn seinem Wesen nach, (durch Emanation) aus, bildet die wesenhafte Repräsentation der wesenhaften Einheit Beider. — Was nach obiger mystischen Darstellung des göttlichen Ternars der Geist (der a priori »ein zwar nicht von Gott getrenntes, aber doch als unpersönlich unterschiedenes Wesen« ist) dem Vater verdankt, bleibt in mystischem Dunkel verhüllt; dem Sohne verdankt er die Formation zur Persönlichkeit, d. h. nicht das Seyn, sondern die Vermittelung zum Selbstbewußtseyn. Allein nicht das Selbstbewußtseyn des göttlichen Geistes ist die Aufgabe, sondern er Er selbst — wie Er leibt und lebt, Bewußtseyn und Persönlichkeit kommt in Gott von selbst. Ja, indem nach der besprochenen Anschauungsweise Gott-Vater in und mit dem Geiste als Gott-Mutter den Gott-Sohn erzeugt, schauen nicht mehr der Vater und der Sohn im Geiste die reale Darstellung ihrer realen Einheit, den wesenhaften Kuß ihrer Liebe: * sondern Vater und Geist schauen im Sohne — nicht das Siegel ihrer Einen Substanzialität, sondern höchstens das ihrer Einen Lebensform, — des Selbstbewußtseyns.

Wahrlich, wahrlich! — »der Geist ist's, der (auch in der Wissenschaft) lebendig macht, das Fleisch nützet nichts.«

* Richtig und schön vergleicht der heilige Bernardus (In cantica serm. 8.) den göttlichen Geist mit dem Kusse. „Si recte Pater osculans, Filius osculatus (et v. v. Filius osculans, Pater osculatus) accipitur, non erit abs re, osculum Spiritum sanctum intelligi, qui Patris Filiique imperturbabilis

pax sit, gluten firmum, individuus amor, individua unitas." — Die Väter nannten überhaupt den heiligen Geist gern die „wesentliche Liebe," charitatem substantialem et consubstantialem Patris et Filii, — sanctitatem amborum, — dilectionem, — communionem utriusque, — amorem mutuum. Wenn Baader diese Vorstellungsweise einen Irrthum nennt, weil „sie die Liebe in Gott (der Johannitischen Definition Gottes: „daß er die Liebe ist," entgegen) als die Function einer einzelnen göttlichen Person (des Geistes) bezeichnet," und unser Rec. in der Sengler'schen Kirchenzeitung ganz schnippisch die Frage aufwirft: „Ob vielleicht Vater und Sohn lieblos seyn sollen? — wenn Einem solche Aeußerungen über bestimmte in der Kirche gäng und gäbe gewordene Ausdrücke der alten katholischen Wissenschaft von Männern entgegen treten, die sich als Freunde und Befreundete der letztern geben, so darf es uns nicht wundern, wenn Andere, die nicht so guten Willens und weniger gewandten Geistes, — aber mehr aufgeklärt sind, sich mit der ganzen Trinitätslehre der Väter nichts anzufangen wissen. Mag jene Bezeichnung des heiligen Geistes als „wesentliche Liebe in Gott" immerhin keinen streng wissenschaftlichen Werth haben, so kann doch nur eine Construction des göttlichen Ternars gradezu einen Irrthum darin finden, der der Beisatz „wesentlich" als ganz unwesentlich erscheint, und zwar deßhalb so erscheint, weil sie der Idee der Substanzialität oder Wesenheit keinen Gebrauch abzugewinnen weiß, — die den Wald vor den Bäumen, d. h. die Eine Substanz Gottes vor der Dreipersönlichkeit in Ihm aus den Augen verliert. Wenn — der „Johannitischen Definition Gottes" zufolge — Gott die Liebe ist, so sind allerdings auch Vater und Sohn die Liebe: — aber eben weil Vater und Sohn die Liebe sind, ist der von Beiden ausgehende heilige Geist die Liebe Beider. So lange die Wissenschaft Ihrer selbst noch nicht bewußt, und Ihr rechtes Terrain noch nicht gewonnen hatte, faßte der fromme Sinn auch in seinen rein wissenschaftlichen Bestrebungen immer gern die ethische Seite des Lebens auf, und die Liebe nannte „substanziale Liebe," was der Denkgeist strenger wissenschaftlich (liebende) Substanz genannt hätte. Doch wußte sich nöthigenfalls auch der eigentliche Gedanke geltend zu machen. Wenn z. B. Augustinus (De Trin. l. XV. c. 19.) sich auf folgende Weise äußert: „Si charitas, qua Pater diligit

Filium et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum: quid convenientius, quam ut Ille charitas dicatur, qui Spiritus est communis ambobus?" — so kann der eigentliche Sinn dieser „unaussprechlichen Liebesgemeinschaft" nicht zweifelhaft seyn, und Fulgentius erläutert jene Worte Augustin's so: „His verbis beatus Augustinus non dubitavit, sicut charitatem et sanctitatem, sic etiam unitatem Patris et Filii Spiritum sanctum dicere, nec solum commune aliquid eorum, sed etiam communionem consubstantialem coaeternamque fiducialiter praedicare."

IV.

Die Idee der Weltcreatur.

Indem das Eine göttliche Seyn im großen Processe der Selbstaffirmation Seiner selbst als absoluten Seyns, d. h. in seiner göttlichen Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung in Relation zu Sich selbst tritt, tritt es nothwendig in die Selbstnegation Seiner selbst, welche Selbstnegation aber eben dadurch, daß sie aus und in der Relation derselben Einen absoluten Substanz zu Sich selbst, — also nur eine relative ist, in ihr selbst auch zur Affirmation derselben wird.

Im göttlichen Seyn also, indem es sich zum organischen Daseyn gestaltet, constituirt sich ein allseitiger real-contradictorischer Gegensatz, — sowohl der substanzialen Einheit zur formalen Mehrheit und umgekehrt, als auch der einzelnen Personen zu einander. Der Vater, indem er Sich als Vater affirmirt, affirmirt zugleich den Sohn, aber Sich eo ipso als Sohn und den Sohn als Vater negirend, d. h. die Affirmation der Identität im Wesen ist zugleich und zumal Negation der Identität der Person, und umgekehrt. Eben so kann der Sohn Sich nicht als Sohn bejahen, ohne Sich als Vater zu verneinen; aber auch nicht ohne den Vater in seiner persönlichen Verschiedenheit von — und Wesens-Gleichheit mit ihm (dem Sohne) zu bejahen, oder Denselben als Sohn, also die persönliche Einerleiheit zu verneinen. Und der heilige Geist kann nur in der Weise die wesenhafte Repräsentation der wesenhaften Einheit und formalen Verschiedenheit von Vater und Sohn, — den conträren Gegensatz Beider zu einander, ihre wechselseitige Affir-

mation bilden, daß Er selbst in diesem Gegensatze und dieser Gegensatz selbst ist, daß Er, von Beiden ausgehend, gleiches Wesens mit Beiden, aber eine selbstige Persönlichkeit darstellend, formal verschieden von Beiden ist.

Was folgt hieraus? — Nichts Anderes, als daß jeder (besondere) Ich-Gedanke (Selbstbewußtseyn) der drei Personen in Gott nothwendig und zumal Gedanke eines Nichtichs ist, und der Nichtich-Gedanke ein eben so constitutives Moment im innersten Leben Gottes bildet, als der Ich-Gedanke.

Nun aber ist es augenfällig, daß, wie die drei göttlichen Personen, abstract nach dem Momente ihrer Wesens-Einheit gedacht, die Eine Gottheit darstellen, so auch der dreifache formale Ich-Gedanke in Gott, in absoluter Einheit, d. h. mit Abstraction von aller gegensätzlichen Nichtichheit und der dreifaltigen Relation gedacht, zum Centrallicht des Einen absoluten-Ichgedanken des Einen Gottes zusammenfließt, mit Einem Worte: daß sich durch Abstraction von dem Einen Gliede des contradictorischen Gegensatzes im göttlichen Organismus: der Mehrheit in Gott, die Eine Idee der Einen Gottheit, oder des Einen göttlichen Wesens, ergibt.

Aber es ist auch eben so klar, daß in entgegengesetzter Richtung: durch Abstraction von der Wesens-Identität der drei Ichheiten, der, jenem absoluten Ich-Gedanken Gottes conträr entgegensetzte: — der Gedanke des nicht-göttlichen Ichs = Nichtichs Gottes gewonnen wird. Wie also der Ich-Gedanke jeder Person durch die Negation ihrer persönlichen Besonderheit, — also durch die verabsolutirte Affirmation ihrer substanziellen Einheit, — als reiner Gottes-Gedanke (Ich = Gott und Gott = Ich) erscheint: so erscheint derselbe Ich-Gedanke jeder Person durch die Negation der substanziellen Identität, oder als reine Affirmation ihrer Besonderheit, nicht als Gott-Gedanke, und das

heißt: als Nicht = Gott-Gedanke (Ich nicht = Gott, d. h. Ich = Nichtgott = nicht-göttliches Ich).

So wurzelt im Organismus des göttlichen Seyns der Gedanke von einem Seyn, das nicht-göttliches Seyn wäre; aus dem contradictorischen Gegensatze, in welchem sich die Idee Gottes von Ihm selbst, als absolutem Seyn, in Gott aussprechen muß, abstrahirt und erhebt sich die Idee eines nicht-absoluten Seyns: die Idee der Creatur, — die mithin als Gedanke Gottes (da die abstrahirende Denkoperation, die wir zu machen im Stande sind, Gott doch wohl längst gemacht hat) so alt ist, wie das Selbstbewußtseyn Gottes selbst, und die, als Contradiction des Einen absoluten Ichgedankens in Gott, realisirt sich als Contraposition des Einen göttlichen Seyns darstellen muß, sich aber unmittelbar mit dem göttlichen Seyn selbst und durch dasselbe nicht realisirt, (als existent mit demselben nicht coätern ist), eben weil es das göttliche Seyn und Selbstbewußtseyn für seine Idee voraussetzt und nichtgöttliches Seyn ist.

Aber Gott hat sie realisirt. Auf die Frage: »Wann?« hat die Speculation keine andere Antwort, als: Nachdem die Idee des göttlichen Seyns Sich selbst realisirt, — Sich selbst realisirt gefunden, und die Idee von der Creatur aus Sich selbst gewonnen hatte. Der Beginn aller Epochen und Perioden ist — der Beginn derselben. — Auf die Frage aber: »Warum hat Gott geschaffen? Warum hat Er die Idee eines Seyns realisirt, das nicht-göttliches Seyn, — also durch und für sein Seyn und Daseyn nicht nothwendig war?« antworten wir: Wie hätte Er sie nicht realisiren sollen, sie, die in den Tiefen seines eigenen Seyns und Lebens urspringt und lebt? — die einzige zweite große Idee in ihm, — jene Idee, die die Kehrseite bildet zu der Uridee seines eigenen absoluten Seyns und Ichs selbst? — Man denke sich Gott ewig den Gedanken eines Seyns denkend, das Er setzen

könnte, ohne daß Er es setzt! — Ein ewiger Abgang der Schöpfung, von der die Idee mit dem göttlichen Selbstbewußtseyn selbst gegeben ist — erscheint er nicht als eine ungeheuere Lücke neben Gott selbst, ohne daß man sagen kann: Gott bedürfe der Schöpfung als eines Complements seines eigenen absoluten Seyns und Daseyns? — Muß nicht Gott als das absolute Seyn in jeder denkbaren Weise in die Erscheinung treten? — und ist Er es ohne Kundgebung Seiner durch die Schöpfung, — ohne Setzung seines Nichtichs, d. h. ohne Offenbarung Seiner durch und an sein Nichtich? — und kann man deßhalb sagen: Er bedürfe seines Nichtichs zu seiner Offenbarung, da dasselbe diese Offenbarung selbst, — Ihn also für Sich voraussetzt, — und sein Nichtich ist? — Dazu denke man: Die Idee eines Seyns, das nicht Gott, aber durch Gott und mit Ihm und in Ihm selig seyn könnte, — diese Idee in Gott — und ewig nicht realisirt durch Ihn, — der die Liebe!! — —

Ist also der Gedanke von der Creatur der abstracte Nicht-Ich-Gedanke Gottes, mithin die Contradiction des Einen Ich-Gedankens in Gott, der, als die Einheit des dreifachen Ich-Gedankens der drei persönlichen Relationen in Gott, das Zeugniß ist von der Einen Wesenheit in den drei Personen; ist mithin die Idee von der Creatur der Reflex des andern Momentes im Organismus des göttlichen Seyns: des Momentes der Mannichfaltigkeit in der Einheit: so konnte dieselbe in ihrer Realisirung nur eine Contraposition der Wesens-Einheit Gottes, — also eine Wesen-Mehrheit darstellen; welche Mehrheit von Substanzen aber so gewiß auch eine große organische Einheit bilden mußte, als die Eine Idee der Creatur den Reflex und das Correlat, mithin die Affirmation der Einen Idee Gottes bildet. Aber in dieser ihrer organischen Einheit konnte sie so gewiß keine Persönlichkeit, also

nur eine Nichtpersönlichkeit constituiren, als sie zugleich die Negation des Ichgedankens der Einen göttlichen Substanz ausdrückt, und letztere sich eben durch und in ihrem Einen Ichgedanken als Persönlichkeit constituirt und bezeugt.

Und insofern die Mehrheit im Organismus des absoluten Seyns einen Ternar von absoluten Persönlichkeiten bildet, von denen jede das absolute Seyn in seiner Totalität selbst ist, muß das Eben- und Gegenbild des göttlichen Organismus, die creatürliche Welt, in ihren Gliedern allerdings einen Ternar darstellen, in dem aber jeder einzelne substanzielle Terminus nur als Bruchstück erscheint, mithin nur eine relative Persönlichkeit darstellt, die auf eine andere als ihr Complement (und hierdurch auf Gott als ihre absolute Voraussetzung) hinweist.

Und wie der Eine absolute Ichgedanke in Gott zu Stande kommt als Einheit von »emanirender Immanenz« und »immanenter Emanation:« so mußte der realisirte Nichtich-Gedanke Gottes die Nicht-Einheit jener beiden Momente der göttlichen Lebensentwicklung repräsentiren: — sie müssen an zwei Substanzen vertheilt seyn, so daß die Eine emanirt (Sich selber setzt), ohne zur Immanenz des Selbstbewußtseyns zu gelangen, sondern mit ihrem Streben zur Persönlichkeit im bloßen Individualisiren, und mit ihrem Wissen um Sich selbst in der bloßen Erscheinung Ihrer selbst im »Sich-Kennen« (nicht Erkennen) aufgeht; die Andere aber die Immanenz des Selbstbewußtseyns gewinnt, sich zur Persönlichkeit verinnert, ohne Emanation, bloß durch Wahrnehmung Ihrer selbst als Grund ihrer Erscheinungen in und durch Erscheinungen, Sich erkennt, aber nicht in unmittelbarer Selbstschauung, sondern nur im Wechselverkehre mit anderm Seyn und durch Erscheinungen, also durch Vermittelung. Daß dieser conträre Gegensatz der Lebensform zweier Substanzen diese Substanzen selbst als im conträren

Gegensatze zu einander voraussetzt und ausspricht, versteht sich von selbst.

Im Anfange also hat Gott den Himmel und die Erde, — die Welt der zahllosen reinen Geister und die der Einen Natur erschaffen. Als wesentlich verschiedene, und zwar real-contradictorisch entgegengesetzte Substanzen, stehen sie da außer und neben einander, aber als lebendige Hinweise auf einander. Es muß so gewiß ein eigenes geschiedenes Geisterreich geben, als es eine eigene, selbstständige Natur gibt; das Eine ist ein Postulat des Andern, und das Daseyn der letztern außerhalb des Menschens ist diesem die Bürgschaft für das Daseyn des ersteren außerhalb des Menschen. Die mit Gott unmittelbar verbundene Engelwelt mußte dem Menschen freilich in demselben Augenblicke abhanden kommen, wo ihm Gott selber abhanden kam, und er konnte sie nur durch dieselbe Vermittelung und in derselben Weise wiedergewinnen, durch welche und in welcher er Gott und — Sich selber wieder gewann: durch die Erlösung als neue Schöpfung. Dort, wo der Mensch wahrhaft Gott findet, (sei dieses nun in der Geschichte, oder in und aus seinem eigenen Seyn und Daseyn), findet er auch die Welt der reinen Geister; auf dem Wege der historischen Entwicklung des Christenthums begegnen sie ihm überall als Jene, die gesandt sind zum Dienste Derjenigen, welche die Erbschaft zu empfangen berufen sind; und sobald der Mensch Sich selbst klar geworden, d. h. Sich nicht als Uebergangsmoment und Station der großen Metamorphose — sei es der Welt-Seele oder des Welt-Geistes, — betrachtet, sondern Sich als eigenen und besondern substanziellen Factor in der Weltcreatur: — als Synthese von den zwei substanziellen Contrapositionen: Geist und Natur, begriffen hat, dem ist das Geisterreich eben so gewiß, als er Sich selber ist.

Aber eben weil Geist und Natur in ihrem wesenhaften con-

tradictorischen Gegensatze nicht bloße Negationen, sondern auch Affirmationen, — Hinweise und Postulate für einander sind, eine ideelle Einheit, d. h. sich als Glieder eines Organismus aussprechen, muß in der realen (substanziellen) Verschiedenheit sich auch die Einheit der Idee herstellen, — die organische Beziehung der beiden constitutiven Factoren der Universalcreatur sich zum wirklichen Organismus schließen. Nachdem »Gott im Anfange den Himmel und die Erde erschaffen«, sprach Er: »Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichniß, — und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn.« Im Menschen traten die beiden wesenhaft-contradictorischen ersten Momente der Schöpfung, Geist und Natur, zu jener Einheit zusammen, in deren Idee sie gesetzt waren, die beiden gegensätzlichen Lebensformen: Begriffsbildung durch Emanation, und Ideenbildung durch Immanenz schlugen in ihm in den Einen gewaltigen Accord zusammen, in welchem die ganze Fülle der Liebe Gottes in der Schöpfung, wiedertönte. Die wesenhafte Darstellung des Einen Nicht-Ichgedanken Gottes steht der Mensch da als das vollendete Eben- und Gegenbild Gottes, als das dritte und Schlußglied im Ternar der Weltcreatur, das so gewiß ein, von den beiden ersten wesentlich verschiedener Terminus ist, als diese (Geist und Natur) wesentlich verschiedene Termini sind, die in ihrer Relativität auf einander wohl einen Organismus, aber eben so wenig eine Indifferenz bilden können, als der göttliche Geist die Indifferenz vom persönlichen Vater und dem persönlichen Sohne seyn kann.

Wir bitten aber, durch letztere Bemerkung sich nicht zu dem Mißverständniß verleiten zu lassen, als wollten wir gradezu den creatürlichen Geist dem göttlichen Vater, die unfreie Natur dem göttlichen Sohne, und den Menschen als persönlich-geschlechtliches Wesen dem göttlichen Geiste paralleli-

siren. Wir haben gesehen, daß die Idee vom nicht absoluten Seyn durch die Abstraction von dem Momente der Einheit oder der Wesensidentität der drei göttlichen Personen, oder durch das einseitige Festhalten des, jenem conträr entgegensetzten Momentes der Mehrheit, oder der Besonderheit = Persönlichkeit im göttlichen Organismus erwächst. Da aber jene Idee der Wesens-Einheit nur als das nothwendige Correlat und Consequens der dreifachen Relation der Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft erscheint, so ist klar, daß die Abstraction von der Wesens-Einheit nur dadurch möglich wird, daß der Denkgeist die Idee vom Vater, Sohn und Geist, als solchen, fallen läßt, und nur den Gedanken der substanzialen Besonderheit und Ichheit festhält. Diese Ichheit, so abstract, d. h. außerhalb aller organischen Relation in Gott, d. h. außerhalb des göttlichen Organismus, gedacht, erscheint als die Idee eines Ichs, das als göttliches negirt, also nicht-göttliches Ich oder göttliches Nicht-Ich ist, und in der Construction des creatürlichen Ternars ist an nichts weniger als an die Relation zwischen Vater, Sohn und Geist in Gott zu denken. Daß die Weltcreatur als Ternar erscheint, geht schon aus der Idee Ihrer als Organismus hervor, der überall nur möglich ist als Differenz in der Einheit und Einheit in der Differenz, — als Trinität. Daß sie aber einen Ternar von verschiedenen Substanzen bildet, bringt, wie gesagt, ihre Idee als Contradiction der absoluten Wesens-Einheit und Persönlichkeit in Gott, mit sich, vermöge welcher sie eine Affirmation derselben in Negation derselben darstellen muß, — und wirklich darstellt, indem jede der verschiedenen Substanzen, als organisch bedingt durch die andere, in der wirklichen Selbstheit und selbstigen Wirklichkeit der letztern eine Negation ihrer eigenen Persönlichkeit findet, mithin nur eine relative Persönlichkeit bildet, und — eben weil sie in ihrer Relation zu einander sich wechselseitig zur Negation der Persönlichkeit

werden, — die Einheit aller: die Weltcreatur, eine große Negation der Persönlichkeit, — eine absolute Nichtperson darstellt.

Das geschöpfliche Universum ist also der, im Organismus des göttlichen Seyns und im göttlichen Selbstbewußtseyn und seinem absoluten Ichgedanken wurzelnde, realisirte Nichtich-Gedanke Gottes, — die verwirklichte Contradiction des letztern, — mithin die Contraposition des göttlichen Seyns. Die Frage: »Kann Gott Etwas setzen, was nicht Er selbst ist?« fällt zusammen und ist eins mit der Frage: »Kann Gott Etwas denken, was nicht Er selbst ist?« — und Letzteres läugnen kann nur Derjenige, der Gott als »ein Selbst,« und zwar als das »absolute Selbst« läugnet; — und Gott als ein Selbst läugnen kann nur Derjenige, der seine eigene »Selbstheit,« und zwar als »relative Selbstheit« verkennt, indem mit unserer eigenen Ichheit und Persönlichkeit uns nothwendig alle andern entschwinden, und wir auf dem offenen weiten Ocean des Pantheismus segeln, wo unser Auge weder Ur- noch Flötzgebirge sieht, wohl aber berghohe Wasserwogen, die der Windeshauch luftiger Speculation aufsteigen und den Felsenstrand der Wirklichkeit zerfließen macht.

Müssen wir auch die Frage berühren: Wie Gott es macht, wenn Er ein anderes Seyn, als das seinige, setzt? — Sie ist von gleicher Sinnlosigkeit mit der: Wie Gott Sich selbst setzt? oder: Wie Er sein eigener Urgrund ist? — Alle Erkenntniß der Creatur von Gottes Seyn und Leben ist eine durch ihr eigenes Seyn ihr vermittelte und ihre Selbsterkenntniß ihr vermittelnde; wo diese wechselseitige Vermittelung aufhört, hört alle weitere Erkenntniß, — und Möglichkeit und Bedürfniß aller weitern Erkenntniß, und somit alle Frage auf, und wo noch irgend eine Frage erscheint, ist sie ohne Sinn, weil der Frager ohne Besinnung, — d. h. weil er Sich selbst schon verloren hat, d. h. mit seinem ganzen Denken in die Obmacht der Natur gefallen ist und creatürliche Formen auf Gottes Seyn und Leben unbedingt

überträgt. Eine Theorie der Creation in diesem Sinne, wo nämlich der Denkgeist die Art und Weise wissen und begreifen will, auf welche Gott die Schöpfung gesetzt hat, ist also insofern ein »vermessener Ausdruck,« als aller Pantheismus theoretische Vermessenheit ist, die Göttliches und Creatürliches mit demselben Maßstabe mißt, und sich deßhalb vermißt und verrechnet. Wollte man aber behaupten, daß die wissenschaftliche Darstellung des Causalverhältnisses Gottes zur Welt überhaupt nicht als Theorie zu bezeichnen sei, so dürfte wohl in Beziehung auf menschliches Wissen von gar keiner Theorie mehr die Rede seyn, da alles creatürliche Wissen, selbst das Wissen des Geistes um Sich selbst, kein absolut genetisches und kein solches ist, in welchem eine absolute Identität des Wissens mit dem Seyn und Thun Statt findet.

Wenn wir behaupten, daß mit der Erkenntniß: »Die Creatur ist die realisirte Idee des göttlichen Nichtichs, welche Idee sich als Contradiction der Idee Gottes von Ihm Selbst als dem absoluten Seyn und Ich, als welches Sich Gott auf göttliche Weise denkend schaut und schauend denkt, in und aus Gott ergibt;« — daß mit dieser Erkenntniß der Pantheismus (als Confundirung des creatürlichen Wesens mit dem göttlichen) in der Speculation überwunden und abgethan sei: so meint unser Rec. in der Sengler'schen Kirchenzeitung (1832. Nr. 40): »der Pantheismus werde vielmehr so lange nicht überwunden, als man ihm zugestehe, daß die Welt die Realisirung der göttlichen Idee sei. Denn (heißt es) ist sie dies, so ist sie die reale Seite zur idealen des göttlichen Gedankens und, in ihrer Concretheit erfaßt, ist sie die Identität des Idealen und Realen, die wirklich gewordene Idee Gottes, — der wirklich gewordene Gott selber.« — Freilich, wenn Gott kein anderes Seyn denken kann, als sein eigenes, und Er durchaus keiner andern Idee — oder der Idee kei-

nes Andern fähig ist, als der des absoluten Seyns, so ist die Realisirung der göttlichen Idee immer und überall der wirklich werdende Gott selber. So aber muß in Gott so gewiß die Idee auch eines andern, als des absoluten Seyns bestehen, als letztere selbst in Gott aus und in einem allseitigen conträren Gegensatze entsteht und besteht, und der Gedanke vom Nichtich in Gott selber wurzelt, da jede der drei göttlichen Personen Sich nicht als Ich denken kann, ohne zugleich die andern Beiden als ihr Nichtich zu denken. Es muß in Gott so gewiß die Idee eines andern, des creatürlichen, Seyns bestehen, als die Creatur wirklich ist, und ein wirkliches und selbstiges und anderes Seyn ist als das göttliche, und durch Gott ist; und es muß die Idee des nichtabsoluten = relativen Seyns so gewiß ein Correlat des absoluten Ichgedankens in Gott seyn, als die Idee des absoluten Seyns das nothwendige Correlat des relativen Ichgedankens der realisirten Creatur ist. Hat die denkende Creatur die Idee von einem andern, — dem göttlichen Seyn, und gewinnt sie diese Idee als contradictorischen Gegensatz aus ihrem eigenen creatürlichen Seyn und Daseyn als solchem: so muß sich nothwendig auch in Gott die Idee von einem andern, — also dem creatürlichen Seyn und Daseyn finden, und Er muß dieselbe eben auch als contradictorischen Gegensatz aus seinem eigenen absoluten Seyn und Daseyn, als solchem, denkend gewinnen. — Ja, wenn Gott, als Er die Creatur setzte, nicht sein eigenes, göttliches, sondern ein anderes, also nichtgöttliches Wesen setzte, und Gottes Schöpfung doch nicht ohne Idee seyn kann, so fragen wir, was das für eine Idee war, die Gott in der Schöpfung realisirte? — doch wohl keine andere, als die Idee vom nichtgöttlichen Wesen; — und Wessen war diese Idee? — doch wohl keines Andern, als Gottes; woraus folgt, daß die existente Welt die reale Seite zur idealen des göttlichen Gedankens, — die Iden-

tität des Idealen und Realen, die wirklich gewordene Idee Gottes seyn kann, ohne der wirklich gewordene Gott selber zu seyn, — eben weil sie die wirklich gewordene göttliche Idee vom Nichtich Gottes ist.

Also — die Welt ist nach unserm Rec. keine realisirte göttliche Idee; »der Uebergang« (heißt es) »der ewigen Sophia Gottes als mundus architypus in die Geschaffenheit ist nicht und auf keine Weise Realisirung, sondern Copirung derselben. So wie das Originalbild nicht erst durch die Copie davon, oder das Centrum nicht erst durch den Peripheriepunkt realisirt wird, so auch nicht die göttliche ewige Idea durch die Schöpfung der Welt.« — Wer oder Was hier unter der »ewigen Sophia Gottes« auch »göttliche ewige Idea« genannt, als mundus architypus, eigentlich gemeint sei, wissen wir nicht; die Mystiker sollen jenes »Aeußere (Hülle) Gottes,« von dem oben die Rede war, auch Sophia genannt haben; wir vermuthen aber, daß hier, wie sonst oft, das göttliche Wort (λόγος) »durch Welches Alles gemacht ist, was gemacht ist«, als ewige Sophia erscheint; auf jeden Fall ist es eine wesenhafte Repräsentation der göttlichen Weisheit *, der sich substanziell aussprechende Gedanke Gottes, — als welcher uns freilich die ganze Dreipersönlichkeit Gottes gilt.

Diese Sophia und Idea also ist das Subject des »Uebergangs in die Geschaffenheit.« Wir aber fragen: Wer kann sich die göttliche Idee als in die Geschaffenheit übergehend denken, ohne diesen Uebergang als eine Metamorphose derselben göttlichen Idee, — und diese selbe göttliche Idee auch in der Geschaffenheit, — wenn auch in verändertem Zustande — wiederzufinden? wo denn die Creatur freilich nicht als die realisirte, sondern nur als eine andere Form der ewig realen Idee Gottes erscheint und die Welt wohl nicht der wirklich

* — Bei der man, nach der Weise des Rec. selbst, fragen könnte, ob die andern beiden Personen weisheitlos seyen? —

gewordene, aber der wirkliche Gott, und wir statt gute Christen — Pantheisten wären. So aber ist es nicht gemeint, — und darum muß der »Uebergang der göttlichen Sophia in die Geschaffenheit« nicht als ein wirklicher Uebergang, sondern als bloße Copirung derselben genommen werden; die Schöpfung ist weder die realisirte, noch die reale Idea selbst, sondern nur Bild und Copey von ihr; das Original bleibt bei Gott und ist Gott. — Nun wohl! Aber wie ist die Schöpfung dieses Abbild des absoluten Urbildes? — doch nicht so, daß letzteres jenes als seinen Schatten- und Umriß oder als sein Porträt in Erd- und Wasserfarben en medaillon am Halse trägt? — Ist doch die Creatur eben so gut ein selbstiges und wirkliches Seyn, als die Sophia Gottes selbst, und als solches freilich eben ein sprechendes Ebenbild derselben, aber — eben als »sprechendes« auch ein Gegenbild, nicht bloß Porträt, sondern auch Contrefait von ihr, indem sie in ihrem geistigen Factor als persönliches — relatives Ich dem »göttlichen Worte« als ihrem absoluten Nichtich und Du wesenhaft-contra-dictorisch gegenübersteht, also von demselben sich wesentlich scheidet und unterscheidet, — mithin als Copie sich doch zugleich als Original, und nur in dieser ihrer Originalität und Selbstheit sich als Copie erklärt und bewährt. In der That, wenn die von Leibnitz für Wien einst projectirte Akademie zu Stande gekommen wäre und Unser Einer Mitglied derselben zu werden das große Glück gehabt hätte, so würde er als Preisfrage in Vorschlag gebracht haben: »Woher es komme, daß die Philosophen ihr Ich eben so gern an der Spitze einer philosophischen Schule sehen, als sie die Ichheit an die Spitze der Philosophie zu bringen unvermögend sind? — Warum sie beim großen platonischen Gastmahle für ihre Person so eifrig die ersten Plätze wünschen, und mit der Persönlichkeit daselbst nichts anzufangen wissen? — Und ob die Vermuthung Grund habe, daß beide Erscheinungen aus einer und derselben Quelle fließen?« — Ge-

wiß ist, daß, so lange die Speculation aus dem Selbstbewußtseyn sich nicht die Idee der Substanz und die ganze Fülle des Inhalts derselben zum Bewußtseyn gebracht hat, sie mit Worten gebaren wird, die (wie Original und Copie, — absolute und relative Sphäre, — abbildliche Manifestation, — Centrum und Peripherie) theils zart und ideal, theils gelehrt genug klingen, aber die Sache selbst nicht nennen.

Man sieht, unser Weltconstruent befindet sich mit der Hauptaufgabe der christlichen Speculation: Gott und Creatur auf entschiedene, und das heißt: auf substanzielle Weise auseinander zu halten, in Verlegenheit. Wesens-Identität von Gott und Creatur ist der Grundcharacter des Pantheismus; seitdem es also in der Philosophie wieder wünschenswerth erscheint, einen Gott zu gewinnen, wie ihn das Christenthum hat, — einen außerweltlichen Gott, sucht man den unmittelbaren, d. h. substanziellen Zusammenhang des creatürlichen Seyns mit dem göttlichen wenigstens so unmerklich zu machen, als möglich, und man weiß hin und wieder den Faden so fein zu spinnen oder dem frühern graden Ausflusse der Creatur aus Gott so viele Krümmungen zu geben, daß erstere sogar als eine Art von Negation Gottes erscheint (wie nämlich die Erscheinung das Wesen negirt), und der noch bestehende unmittelbare (substanzielle) Zusammenhang sich dem Auge nur auf der dunkeln Folie der wirklichen, zwischen göttlichem und creatürlichem Seyn bestehenden Kluft sichtbar macht, welche letztere aber nur gewonnen wird in und mit der Erkenntniß des Wesens der Substanzialität selbst als Persönlichkeit, und des Lebens — als Strebens zum Ichgedanken. Unserm Opponenten ist es wirklich Ernst, sich vor dem Pantheismus zu retten; allein er macht es wie der gejagte Vogel Strauß, der, wenn er nicht mehr entrinnen kann, seinen Kopf in den Sand steckt, in der Meinung, weil er Jäger und Hund nicht mehr sieht, sehen auch diese ihn nicht. Wenn es heißt: »Die Welt als end-

liche und relative Sphäre ist eine bloß abbildliche Manifestation der unendlichen Sphäre des Absoluten;« und: »Der Uebergang der ewigen Sophia Gottes in die Geschaffenheit ist nicht Realisirung, sondern Copirung derselben;« so erscheint das wirklich als eine Taschenspielerei, durch welche der Blick des Denkgeistes unbemerkt vom Realen hinweggezogen und auf den Schatten desselben festgeheftet werden soll. Und wenn wir auch an dem guten Willen dabei nicht zweifeln, so ist es doch gewiß, daß der Speculation damit nicht geholfen ist, wenn man in schwierigen Fällen die eigentliche Aufgabe (wie hier z. B. die Creatur als ein von Gott wesentlich verschiedenes Reale zu gewinnen) leise durch die Finger schlüpfen läßt und dem Geiste ein Quid pro Quo unterschiebt. Seyn oder Nicht-Seyn, das ist hier die Frage; ob Gott und Creatur Eine oder verschiedene Substanzen, — dieselbe oder andere Ichheiten sind? und wie sie es sind? das ist die Nuß, die geknackt werden muß, — was nicht geschehen ist, wenn man dieselbe seitwärts in die Backentasche schiebt und dafür etwa ganze Ellen bunter Bänder aus dem Munde rollt.

Freilich ist die Welt keine Realisirung der ewigen Sophia Gottes: — aber eben darum ist sie auch kein Uebergang derselben ewigen Sophia in die Geschaffenheit; und doch ist sie so gewiß Realisirung als sie ein Reales, — und ist so gewiß Realisirung einer Idee, als die Setzung dieses Realen nicht ideenlos seyn kann; — und sie ist so gewiß Realisirung einer göttlichen Idee, als Gott Weltschöpfer ist, — und diese göttliche Idee ist so gewiß die Idee vom nichtgöttlichen Seyn, Gedanke Gottes von seinem Nichtich, als der Gedanke Gottes von Sich — seinem Ich — selbst die Idee vom göttlichen Seyn ist. — Wenn nun unser Kritiker noch überdieß das Verhältniß zwischen Gott und Creatur dem zwischen Centrum und Peripheriepunkt gleichsetzt, und dabei vergißt, daß der Mittelpunkt als solcher eben so wenig

gedacht werden kann ohne den Peripheriepunkt, als dieser als solcher ohne jenen; und daß die Peripherie nichts Anderes ist, als das veräußerte Centrum, und dieses nichts Anderes, als die verinnerte Peripherie; wenn es anderweitig heißt: »Die geschöpfliche Welt ist nur, indem sie von Gott seyn gemacht wird, — sie denkt nur, indem sie von Gott gedacht wird, und sie vermag sich nicht selbst ihre Vollendung, Harmonie, Einheit und Ruhe zu geben, sondern kann diese nur als Lohn für die Aufgabe an Gott von Gott empfangen; * ferner, wenn er die »von Innen« (das heißt denn doch wohl nichts Anderes als: aus dem Selbstbewußtseyn und der Selbsterkenntniß des creatürlichen Geistes als solchen) kommende Gewißheit von der Existenz Gottes nicht für ein Selbsterzeugniß« (also: Zeugniß der Selbstheit des Geistes) »sondern für Wirkung, weil Stimme Gottes selbst« erklärt,** — und wenn er behauptet: »daß, wenn der Mensch seine Wissenschaft wahrhaft und in der ganzen Bedeutung des Worts von Vorn beginnen wollte, er nur Gott in und durch sich fortsetzen würde;« — so ist der Grund und Boden aller dieser Reden (mindestens gesagt) so schwankend, und ihre Farbe so schillernd, daß Einem angst und bange wird um das Christenthum der Creationstheorie des Recensenten. Oder will sich hier nicht die Creatur fast zu Gott verhalten, wie das Naturproduct zur Gesammtnatur, das auch nur ist, indem es von der Natur in jedem Augenblicke seyn gemacht wird? — das, als Ergebniß des Strebens der Natur: zum Gedanken zu kommen, nur insoweit denkt, als die Natur in ihm dieses ihr Streben durchgesetzt, — ihr Gedanke sich in ihm realisirt hat und realisirt? — Wenn die Wissenschaft der Creatur eine Fortsetzung Gottes in der Creatur ist: ist dann nicht das Selbstbewußtseyn der letztern — Gottes Selbstbewußtseyn? — und somit das Seyn Gottes — das Seyn der Creatur, wie das Wissen des Thieres Wissen

der Natur, sein Seyn — Natur-Seyn ist? — Will also das Denken unsers Kritikers nicht abermal fast wie Phantasiren erscheinen? — Allerdings! — aber auch nur fast; denn die Natur kann im eigentlichen Sinne nichts machen und nichts denken, — das Naturproduct Sich nicht aufgeben und nichts als Lohn annehmen, und kein Wissen, viel weniger eine Gewißheit, von der Existenz Gottes empfangen. Man sieht, diese Theorie wäre beinahe Pantheismus, wenn sie nicht beinahe christlicher Theismus wäre. Oder sollte etwa ihr Construent dieses gerade für die Signatur ihrer Wahrheit angesehen wissen wollen, — er, der an einem andern Orte Gott geradezu für die Identität von Geist und Natur erklärt? —

* G. Fr. Daumer (über dessen System und seine, uns sich aufdringende Blutsverwandtschaft mit dem unsers Rec. sogleich ein Mehreres gesagt werden wird) bringt in einer, S. 20 seiner „Andeutung eines Systems speculativer Philosophie. Nürnberg 1831" befindlichen Note obige einzelne Striche in Zusammenhang und mit Hülfe des vom Kirchenvater und ehrbaren Schustermeister Jacob Böhm überkommenen Materiale (Wachs und Pech) sogar zu plastischer Gestaltung. „Daß Gott" (so heißt es daselbst) „in uns sich selber erforscht, findet und weiß, (durch welche Erkenntniß alle die trivial gewordenen Einwürfe: daß das Endliche das Unendliche nicht zu fassen vermöge; daß der Mensch seine Begriffe und Vorstellungen nicht auf Gott übertragen dürfe; daß sich der Mensch, um Gott zu begreifen, über ihn stellen müßte; daß es somit Vermessenheit sei, Gottes Wesen ergründen und begreifen zu wollen u. dgl., von selbst wegfallen." — wie in Paris nach proclamirter Freiheit und Gleichheit alle lästigen Komplimente wegfielen —): „hat auch schon Böhm erkannt und ausgesprochen. „„Ich weiß mich nicht, meine Wissenschaft ist nicht mein, sondern Gottes Geist weiß sich in mir,"" (sieh. Apolog. wider Tilken §. 54.) „„Gottes Geist muß in der Vernunft seyn, will die Vernunft Gott schauen."" Ebendaselbst §. 57. „„Gott hat mir das Wissen gegeben; nicht Ich, der Ich der Ich bin, weiß es, sondern Gott weiß es in mir. — So Christi Geist in Christi

Kindern wohnet und Christi Kinder Reben am Weinstock Christi sind und mit ihm ein Leib sind, auch ein Geist: wem ist nun das Wissen, ist's mein oder Gottes? Sollte ich denn nun nicht im Geiste Christi wissen, woraus diese Welt sei geschaffen, so derselbe in mir wohnet, der sie geschaffen hat? sollte er's nicht wissen, auf daß er in mir wisse? Er neiget sich zu meiner Ichheit und meine Ichheit neiget sich in ihn. Ich bin todt und verstehe nichts, aber er ist mein Verstand.““ Ebendas. §. 72—76. „„Denn der Geist Gottes forschet durch die Seele und führet sie endlich in die Tiefe der Gottheit.““ 55. Brief. §. 6.

Daß ein Speculant wie Daumer, der frei und offen dem alten Pan sein Fettestes und Bestes zum Opfer bringt, und anstatt des christlichen Glockengeläutes mit der Rohrpfeife alle Welt zu seinem Gottesdienste ruft, solche Sprüchlein für sich anführt, ist in der Ordnung; daß aber Speculanten und Theologen, die darauf denken, der katholischen Kirche zu einem neuen Gloria und Hallelujah mit vollem Orgelton und Glockenklang zu verhelfen, ihre Osterkerze an solchem wilden, ungeweiheten Naturfeuer anzünden, und das katholische Organon durch Fisteltöne des alten Heiden für die neuen Hymnen zu stimmen und zu beleben gedenken, — ist betrübend.

** Man merke: Die Gewißheit des Geistes von der Existenz Gottes ist die Wirkung Gottes im Geiste (als ob die Gewißheit als Wirkung nicht wenigstens eben so vom Subjecte als vom Objecte ausgehen müßte!) — und zwar deßhalb die Wirkung Gottes, weil sie (nämlich die Gewißheit) die Stimme Gottes ist. Wenn sich der Leser die Gewißheit nicht recht als eine Stimme denken kann, so hat das nicht viel mehr auf sich, als daß wir nicht recht begreifen, wie der Geist Gott schon an der Stimme erkennt, d. h. woher er mit Gewißheit weiß, daß die besprochene Gewißheit wirklich Wirkung und Stimme Gottes und nicht seine eigene oder eines Andern Wirkung und Stimme ist.

Uebrigens wird der Leser leicht von selbst erkennen, daß ihm in dieser Anschauungsweise des Rec. nichts als die sogenannte Schöpferkraft des Menschen, nämlich das Kunstvermögen desselben, und zwar ohne alle Modification und auf der niedrigsten Stufe seiner Wirksamkeit: als Porträtmalerei, entgegentritt;

die ewige Sophia als göttliche Künstlerin bildet sich selbst ab, d. h. mahlt sich aus dem Spiegel, * — was man wohl für die schwierigste Aufgabe des gemeinen Porträtirens, aber doch nicht für einen eigentlich schöpferischen Kunstact erklärt. Was gehört zu Letzterm? — a) Vor allem Andern Originalität der Idee; also ein geistiger Gedanke, den der Künstler aus Sich selbst frei erzeuge und concipire, so daß derselbe ganz der seine, ganz eigenthümlich und neu sei. Woraus folgt, daß das Porträt eines Naturprodukts oder die Copie eines andern Kunstgebildes am allerwenigsten auf den Namen einer Kunst-Schöpfung Anspruch haben. Und dann b): daß der Künstler in der Realisirung dieser Idee sich eben als Herrn und Meister des Gedankens und der Mittel seiner Ausführung, — mithin als außer und über seinem Werke stehend, und als Dessen, was er will und vollbringt, klar bewußt und mächtig erweise. Je mehr also das Kunstwerk die Signatur der geistigen Freiheit trägt, das heißt: je mehr der Künstler Sich selbst dadurch als freies und bewußtes Selbst bewahrt, daß er Sich selbst (seine Individualität) von der Idee seines Kunstgebildes, und diese von Sich ausscheidet, in ihr selbst consolidirt und abschließt und aus ihr selbst entwickelt; mit Einem Worte: je mehr er seinem Gebilde eigenthümliches Leben und geistigen Character einzuhauchen und die Signatur der Persönlichkeit aufzudrücken versteht: ** desto mehr wird das Werk den Meister loben, d. h. in seiner Originalität der Originalität des letztern, — als geschöpfliches Nichtich des Künstlers seiner höhern, schöpferischen Ichheit Zeugniß geben.

* Wir können nicht umhin, hier auf die bemerkenswerthe Modification der Baaderschen Anschauung des göttlichen Ternars, wie sie seine „Beilage zum ersten Bande der phil. Schriften und Aufsätze; Münster 1833" so eben mitbringt, hinzuweisen, einmal: weil in derselben die etwas derben Massen der oben besprochenen (in der Senglerschen Kirchenzeitung enthaltenen) Exposition des-

selben hier mehr verarbeitet und sublimirt, — und mit gewissen der (früher so verächtlich behandelten) Selbstbewußtseynstheorie mehr befreundeten Momenten versetzt erscheinen, und dann: weil wir hier erfahren, was und wie Baader, wenigstens in neuester Zeit, die ewige Sophia oder Idea in Gott werden und seyn läßt. „Wir haben“ (heißt es a. a. O. S. 36. Note **) „gemäß unserer Exposition drei Wirker und drei Wirkungen oder Gewirkte zu betrachten. Der Vater als erster Wirker, selber ungewirkt (αγεννητος), wirkt in sich den Sohn als ersten Gewirkten und zweiten Wirker, mit welchem der Vater den Geist wirkt, (Hört! Hört!) als zweiten Gewirkten und dritten Wirker, weil der Geist (zusammt dem Vater und Sohn) die Sophia wirkt, als Ebenbild des Ternars (obschon dieses Ebenbild insbesondere den Sohn repräsentirt“ — warum? ist nicht angegeben),“ und als drittes Gewirktes, welches aber nicht selber wieder wirkend (Person) ist, so wie der Vater wirkend und nicht gewirkt ist. Wenn es nämlich schon richtig ist, daß jeder Egreß aus einem Ingreß hervorgeht und diesen wieder zur Folge hat, so gilt doch dieses insofern weder vom ersten Ingreß, als der keinen Egreß eines andern vor sich hat, noch vom letzten (dritten) Egreß, welchem kein neuer Ingreß eines andern folgt (weßwegen J. Böhme die Sophia (Idea) die Jungfrau nennt); zwischen welchen beiden Terminis darum das Leben kreiset. In diesem Ausgange (Expansion) wird der Ternar sich augenscheinlich (evident) oder weiß sich in ihm „(Hört! Hört!), „welches wissen z. B. Hegel fälschlich für das Totale des Seyns der Intelligenz erklärte, obschon selbes dessen Beschluß als denkend auf sich macht. Alle bisherigen Expositionen des Ternars bleiben aber unvollständig, weil sie diese Production der Sophia entweder ganz übersehen, oder diese für ein Selbstisches (in Bezug auf die drei Personen), somit für eine vierte Person (Hypostase) oder für ein Geschöpf hielten, überhaupt bereits für ein Emanentes nahmen, obschon sie hätten bedenken sollen, daß das Spiegelbild nichts an und für sich Bestehendes, Leb- und Leibhaftes, und nur in Bezug auf den sich in ihm Spiegelnden ist, was denn auch von dieser nur erst magischen Projection gilt, in so fern von Natur und Kreaturgrund hier noch abstrahirt wird.“ — Hier erscheint also die göttliche Sophia in ihrer höchsten Sublimation, — nicht mehr als „Leb- und Leibhaftes,“ sondern als Fata Morgana, als Bild Gottes

im Spiegel Gottes, — wo denn obiger Einfall: „sie mahle sich aus dem Spiegel,“ unerwarteter Weise seine nähere Bestimmung, aber auch seine Bestätigung erhält, — der Scherz wirklicher Ernst wird.

** „Wehe dem Gemählde, welches gar keine Gesichtsbildung enthielte, von der man sagen könnte, sie ist so wahr und so bedeutend, als sei es ein Porträt, wenn es gleich keins wäre.“ Fr. Schlegel.

Wir sind mithin so weit entfernt zu läugnen, daß das Kunstvermögen des Menschen mit der Schöpfermacht Gottes parallelisirt werden könne, daß wir vielmehr ersteres wirklich als den creatürlichen Reflex des letztern ansehen. Allein wenn dem Weltschöpfer allerdings die Absolutheit — auch in der Kunst eingeräumt werden muß, und die Originalität schon für den höhern, schöpferischen Character des menschlichen Kunstwerks ein nothwendiges Erforderniß ist: so wird denn doch wohl das absolute Kunstwerk Gottes auch ein absolutes Original seyn müssen, was es nur ist und seyn kann, wenn es die realisirte Idee Gottes von seinem Nicht-ich ist; Gott kann seine absolute Kunst oder schöpferische Macht nur dadurch bewähren, daß Er eine absolut originelle Idee aus Sich schöpfe und als solche realisire; aber wer sieht nicht, daß es gar keine andere absolut originelle Idee in Gott gibt und geben kann, als die Idee eines Seyns, welches als formale Idee die Contradiction der Idee Gottes von Ihm selber, (seines Ichgedankens), und als realisirte Idee die Contraposition der realen Ichheit Gottes bildet; das mithin als absolut originales Kunstwerk (als Schöpfung im eigentlichen Sinne des Worts) der absoluten Originalität und originellen Absolutheit (der persönlichen Unerschaffenheit und unerschaffenen Persönlichkeit) des Künstlers, seines Schöpfers, ein Zeugniß ist? —

Und wenn es beim Dichter heißt:

»Dein *Wissen* theilest du mit vorgezogenen Geistern,
Die *Kunst*, o Mensch, hast du allein;«

so fragt sich: Was macht den Menschen zum Kunstwesen? — Und die Antwort ist: Nichts Anderes, als daß er die organische Einheit von *Natur* und *Geist* ist. Denn als solche ist er selbst die Vollendung des Kunstwerkes Gottes, und kann mithin als reales, lebendiges Zeugniß vom Kunstvermögen Gottes, selbst nur ein reales, lebendiges Kunstvermögen — wirklicher Künstler seyn, was er denn dadurch wird, daß die *Einbildungskraft* der *Natur* in ihm nicht nur selbst zu ihrer intensivsten geistigen Gestaltung gelangt, sondern sich auch durch den ideellen Einschlag des freien Geistes zur *Phantasie* erhebt und veredelt; daß er ferner die ihm hörige *Natur* zu seiner Verfügung hat, wodurch es ihm möglich wird, nicht nur seine Ideen zu Bildern zu formiren, d. h. den geistigen Gedanken in das Gewand der Naturanalogien zu kleiden, sondern sie auch in einem gewissen Sinne zu realisiren, d. h. sie in ihrer relativen *Wirklichkeit* und *Selbstständigkeit* nach Außen zu stellen und in die Reihe der Existenzen einzuführen. Insofern nämlich die Natur ein *wesentlich Anderes* ist als der Geist, kann letzterer seine idealen Schöpfungen dadurch, daß er sie der Natur einhaucht, in ihrer vollen *Originalität*, d. h. in all' ihrer *Anderheit*, nämlich als ein künstlerisch *Wirkliches* und *Selbstständiges*, — als ein *schöpferisches* Gebilde von sich *ausscheiden* und zur *äußern* Anschauung bringen, und durch diese freie Machterweisung (über die *Natur* als ein Anderes, und über seine *eigene Idee* als ein Anderes) in der Darstellung eines *selbstständigen Andern* (Nichtich) Sich selbst als Seiner selbst mächtig, — als freie, klar bewußte und selbstständige Ichheit kund geben und bewähren.

Der Mensch bedarf mithin für seine Kunstschöpfungen der Vermittelung; es muß ihm die Natur als Substrat gegeben seyn, um die Idee mit ihr zu vermählen, — jene durch diese zu vergeistigen (zu idealisiren), und diese durch jene zu veräußern (zu realisiren). Welche Mittelbarkeit des schöpferischen Wirkens des Menschen denn allerdings im Character seiner eigenen Mittelbarkeit (= Creatürlichkeit) ist, und uns zeigt, von welcher Art die Schöpfung Gottes des Absoluten, oder die absolute, unvermittelte und unmittelbare Schöpfung, — daß sie nämlich die Identität des Idealen und Realen, — die wirklich gewordene Idee Gottes, — Gottes wirkliches Nichtich, und als solches eben so Abbild als Gegenbild, und als solches absolutes Original-Kunstwerk Gottes ist. Als Realität steht die Schöpfung vor uns und wir sind sie selbst; diese Realität auch als höchste Idee, — als Gedanke Gottes zu gewinnen, ist eine Aufgabe für den menschlichen Denkgeist, die er so gewiß nicht von sich weisen kann, als er Denkgeist, und menschlicher Denkgeist ist, d. h. als er um Sich als ein Reales — und zwar als ein bedingtes Reale oder reale Bedingtheit weiß, und dieses Wissen um Sich eben nichts Anderes als Ideenbildung ist. Und wir müssen und können den Gedanken Gottes in der Schöpfung so gewiß finden, als diese das Eine große Kunstwerk Gottes, und jedes wirkliche Kunstwerk sich selbst aussprechen und erklären muß, — und wir selbst dieses Kunstwerk sind, unser Selbstbewußtseyn also nichts Anderes seyn kann, als Selbstoffenbarung und Selbsterklärung unsers Seyns als Idee Gottes an Es selbst, und Wissen und Verstehen dieser Selbstoffenbarung und Selbsterklärung unsers Seyns im Erkennen der Idee Gottes in Ihm selbst.

Wenn also die Schöpfung allerdings die Identität des Idealen und Realen, die wirklich gewordene Idee Gottes ist, so muß

derjenige, der dem Pantheismus gerne ausweichen möchte, aber von keiner andern Idee in Gott weiß, als von der realen Idee seines eigenen absoluten Seyns, — von der ewigen Sophia Gottes, freilich in die größte Verlegenheit kommen; er muß, wenn die Schöpfung nicht ohne Idee seyn soll, die göttliche absolute Idee, oder Idee des Absoluten, in die Geschaffenheit nur gleichsam übergehen, d. h. bei der wirklichen Geschöpfwerdung eigentlich vorübergehen lassen. Und da ist denn zum Glück die menschliche Kunst das Analogon der göttlichen Schöpfermacht, — und das Porträt und die Copie gehören auch zu den menschlichen Kunstwerken, — und diese stellen das Original dar ohne es wirklich zu seyn: und so kann man mit der Kreuzcapriole: »Die Schöpfung als Uebergang der (als mundus architypus allerdings längst realen) ewigen Sophia Gottes in die Geschaffenheit ist nicht Realisirung, sondern — Copirung derselben,« — mit diesem Entrechat kann man glauben machen und selbst glauben, den Pantheismus glücklich im Rücken zu haben, da man doch nicht von der Stelle gekommen und nur nach einer andern Seite hin — ins Blaue sieht.

Wenn unserm Rec. nur der Muth zur vollen Consequenz fehlt, um die pantheistische Weltumseglung zu vollbringen, und die Halbheit überall widerlich ist: so wollen wir den übeln Eindruck bei unsern Lesern dadurch wieder auszulöschen suchen, daß wir ihm einen unternehmendern Speculanten vorführen, dessen Wahlspruch ist:

»Dem Schrecklichen schau' ins Gesicht,
Hinwegschauend entfliehst Du nicht;«

und der mit unserm Rec. denselben Ausgang nimmt, aber dort rüstig fortschreitet, wo dieser, wie es scheint, weder weiter zu gehen, noch entschieden umzukehren weiß. Wenn Jener sagt: »Von einem Motiv in Gott zur Schöpfung zu sprechen ist ktisiomorphistisch, — die Schöpfung ist als wahrhaft freies Product Gottes zu betrachten;« so erweitert und bestimmt

G. Fr. Daumer * diesen Ausspruch mit hohem Muth und tiefem Sinn auf folgende Weise: »Der Entschluß Gottes zur Weltschöpfung ist ein absolut freier und hat kein »Warum,« als das der ewigen Jugendlust des Geistes zum Seyn und zur Selbstbethätigung. Er durchschauet und durchforscht sich selbst und erkennt, was er seyn und aus sich machen kann; er entwirft sich so die Idee der Welt, als der Sphäre seiner unendlichen Thätigkeit, nicht um sie, was ungereimt ist anzunehmen, — bloß außer sich hervorzubringen und von außen oder von oben her zu regieren, sondern um selbst seine Welt und Schöpfung als sein eigenes, in die Besonderheit ausgelegtes, in ihn selbst aber, als inwohnende organische Einheit zusammengefaßtes Leben zu seyn.« — Wenn sich unserm Rec., da er die ewige, unerschaffene Sophia in die Geschaffenheit übergehen läßt, und ihm einfällt, was durch solchen Uebergang aus ihr sowohl als dem Geschaffenen werde, vor Entsetzen das Wort im Munde verkehrt, so daß aus der realen Sophia eine bloße Copia wird: so ist der speculative Heros in Nürnberg tüchtiger und entschiedener; »Gott (heißt es S. 9) muß nicht als ein Künstler dargestellt werden, der außer seinem Kunstwerke ist und verharret. Der Künstler steckt (sic) hier im Werke selbst, ist sein beseelendes Inneres, nur darum ist es lebendig, und um dieß lebendige Werk hervorzubringen, mußte Gott seinen Geist daran setzen und sich in seinem Werke zu verlieren wagen.« Will man das eine gewagte und kühne Sprache nennen?

»Nicht mehr das Hingeworfne, Schuldgedrückte,
Demüthig glaubend, hoffend Staubgebückte, —
Was frei und kühn sich regt in seiner Welt,
Das ist's, was Gott sich sucht, was ihm gefällt?«

So redet ein Franke, und man weiß wie man dran ist. Dieses Kunstwerk Gottes, die Schöpfung, ist keine bloße Copi-

* Am a. O. S. 3.

rung, und mit einem, seinem Muthe entsprechenden Scharfsinne beantwortet Herr Daumer die Frage nach Wesen und Substanz derselben in bündiger Kürze so: »Da außer Gott oder dem absoluten Geiste ursprünglich nichts ist, so hatte er keinen andern Weg zur Verwirklichung seiner Ideen und zur Hervorbringung von Welt und Natur als diesen: alles selbst zu werden, was werden sollte.« (S. 4.)

Was aber der Creationstheorie des Vermessenen besondere Eminenz gibt, ist, daß sie Creationstheorie im eminenten, d. h. vermessenem Sinne des Worts ist, indem der Verfasser derselben, als »intelligente Creatur, die Art und Weise, auf welche Gott die Welt hervorbringt und erhält,« nicht nur selbst weiß und begreift, sondern auch den Proceß der Welterzeugung mit wenigen einfachen Zügen so deutlich und überzeugend zur Anschauung bringt, daß sie ein Taub- und Blindgeborner durch bloßes Greifen begreifen müßte. »Unmittelbar selbst« (heißt es S. 5) »konnte Gott seine Welt nicht werden; er bedurfte dazu eines Andern ihm gegenüber, als des Princips der Besonderheit, des relativen Grundes der Welt, in welchem und durch welches er wirken und schaffen, seine Ideenwelt realisiren könne.« — Daß Gott eines Andern bedurfte zu seinen Kunstproductionen ist ganz natürlich; kann doch auch der Mahler nichts ohne Pinsel und Farben, und der Bildhauer nichts ohne Meisel und Block, und die Aufgabe dieser kommt doch mit der, die Gott sich selber gestellt, nicht in Vergleich! Aber — aber — woher das Andere für Gott nehmen, damit Gott schaffen könne, da »ursprünglich außer Gott nichts (Anderes) da ist?« — Für Unser Einen wäre hier guter Rath theuer, und wir würden vielleicht in der Verwirrung das Unbegreifliche sagen, daß Gott eben schaffe, wenn er das Andere setze; aber das käme nur daher, weil wir unter dem Andern etwas »ganz« Anderes verständen, was die Folge davon ist, wenn man das Ich,

Das frei und kühn sich regt in Gottes Welt,
Für Etwas hält.

Mit dem Andern aber ist es ganz Anders, und die Auflösung, die der große Entdecker dieses Andern gibt, ist wahrhaft das Ey des Columbus.

»Dieses (andere) Wesen »(berichtet er S. 5)« brachte Gott noch vor der Weltschöpfung aus sich hervor, indem er sich selbst dazu entäußerte und aus dieser Entäußerung mit dem in ihm nun enthaltenen Gewordenen in sich zurückkehrte. Damit es aber in der That ein Anderes und Lebendiges, zugleich aber mit ihm Identisches sei, welches sich in ihm und ihn in sich finden und wissen könne, mußte es Gott aus seiner anfänglichen selbstlosen Unschuld sich zur Ichheit verselbstständigen und absondern lassen (was in der mosaischen Urkunde durch Adams Essen vom Baume der Erkenntniß symbolisch bezeichnet ist), sodann aber zur bewußten Identität, zur Vernünftigkeit, mit sich vermitteln.«

Für das zur Weltschöpfung nöthige Andere wäre sonach gesorgt; und wenn unser deutscher St. Simon * hinzusetzt: »Das relative Grundwesen im Stande dieser bewußten Identität mit Gott, die als Bewußtseyn zugleich den Unterschied von Gott in sich befaßt, ist jener vor der Welt aus Gott geborene und bei Gott gewesene Sohn, als welchen sich Christus ausgesprochen hat;« — und wenn er diese seine Idee vom Logos schon bei den Kirchenlehrern (Gnostikern) der ersten Jahrhunderte findet, die (nach Neander) »eine der ganzen Schöpfung vorangehende, sie begründende Selbstoffenbarung Gottes in einem sein göttliches Seyn darstellenden, seine urbildlichen Ideen realisirenden, zur Persönlichkeit emanirten Wesen, — dem selbstständigen Wort, in welchem das göttliche Denken zu schaffender Wirksamkeit hervortritt, setzten:« so erscheint die »ewige Sophia Gottes, oder der mundus archity-

pus« unsers Rec. ganz genau als das hier besprochene, auch die »ausgeborne Weisheit oder Vernunft Gottes« genannte Andere.

* „Noch ist darauf aufmerksam zu machen, daß das Dogma vom Geiste der Punkt ist, in welchem das Christenthum über sich selbst hinauszugehen hat. Das Christenthum, kann man sagen, ist die Religion des Geistes, aber nur erst als des vom Vater und Sohn ausgehenden, sich offenbarenden; die Neue Religion ist die Religion des Geistes, als des in die Offenbarkeit des Bewußtseyns ausgegangenen, in ihr sich erfaßt habenden, zu sich gekommenen, bei sich seienden, — sie ist die absolute Geistesreligion, somit die absolute Religion überhaupt.“ S. 18. Note.

„Die neue Erkenntniß von Gott, Welt und Mensch, die sich in unsern Zeiten zu entwickeln und zu gestalten sucht, wird sich über kurz oder lang als Neue Religion aussprechen müssen. Und zwar wird sie sich als die (freilich sich auch erst zu entwickeln habende) absolute Religion aussprechen dürfen, weil ihr Princip der Gedanke ist, — und weil sie das Wahre, das in den frühern Religionen auf verhüllte, zerrissene und abstract entgegensetzende Weise zum Bewußtseyn gekommen, in seiner Reinheit und Ganzheit, seinem absoluten Zusammenhange erfaßt und darzustellen strebt.“ S. 20. Not. 2.

„Dem vierten Weltalter ist die allgemeine organische Wiedergeburt und Auferstehung der Völkergeister zur Gestaltung des absoluten Reiches bestimmt, welches die gegensatzlose Herrschaft des sich in seiner Wahrheit erfaßt habenden Geistes auf der Erde darstellen wird.“ S. 23.

Hört! Hört! Hört!

Jetzt also, nachdem Gott hat, was er braucht, kann er nach seiner vollen Herzens- und Jugendlust schaffen.

Der Uebergang zur Weltschöpfung« (fährt Hr. D. fort, und wer denkt hier nicht an den »Uebergang der ewigen Sophia Gottes in die Geschaffenheit« unsers Recensenten?) ist dieser, daß Gott jenes »erst gezeugte Andere aus sich hinaussetzt und ins Extrem der Aeußerlichkeit entläßt, so daß der noch bei sich gebliebene absolute Geist dieses als unbestimmte

Form und maaßlose Aeußerlichkeit sich verhaltende Andere zum Gegenstande seiner maßgebenden und bildenden Thätigkeit hat.« (S. 8.) —

Vielleicht weiß Hr. D. es besser, als er es unter den, im Vorworte zu seinem Büchlein angegebenen, Umständen darzustellen im Stande war: wie denn das Princip der Besonderheit, — das vor der Weltschöpfung und für sie, von Gott hervorgebrachte Andere — auf der 5. Seite sich schon zur Ichheit verselbstständigen und absondern, und S. 8. dasselbe Andere als unbestimmte Form, als maaßlose Aeußerlichkeit und Urmaterie auftreten kann, so, daß sie Gott ganz besonders zum Gegenstande seiner maaßgebenden und bildenden Thätigkeit machen muß, wenn was daraus werden soll? Wir dächten die Ichheit sei schon die entschiedenste und vollendetste Form, und das Selbstbewußtseyn der Ausdruck vollkommener Innerlichkeit alles Seyns.

Nachdem also der absolute Geist »die form- und maaßlose Urmaterie« vor oder unter sich liegen hat, denkt er darauf, »der unendlichen Endlichkeit derselben ein Ziel und Ende zu setzen, sie zu beschränken und aufzuheben.« (ibid.), — und so beginnt seine eigentlich bildende Thätigkeit,« die nicht anders gedacht werden kann, als daß sich der absolute Geist mit seinem Selbst in dieses Andere einbildet, sich also in dieses Entäußerte entäußert, sich in ihm verliert und von sich kommt, und in dieser Entäußerung, diesem Vonsichseyn die Negation desselben: der Trieb und das Streben ist, es aufzuheben, die Aeußerlichkeit, die ihn umschließt, zu überwinden und sie zur Gestalt seiner selbst zu machen. So bildet er sich in dieser Aeußerlichkeit zu einer Welt des Lebens aus, welche die, zwar noch unvollkommene, Darstellung seiner Ideen ist, und innerhalb welcher er sich durch den Stufengang der Productionen zur Freiheit und Einheit in sich zurückarbeitet.« (S. 9.) Das erste der Werke Gottes als des schaffenden Naturgeistes ist der Fix-

sternhimmel, — in höherer Vollendung erscheint unser Sonnen- und Planetensystem, hier aber bildet die Erde die concrete Mitte, und d. h. zugleich: das Bethlehem des Weltalls, in welchem der Weltgeist geboren wird und zu sich kommt, — der dann im Menschen von seinen Werken ruhet.

Mögen unsere verehrten, wenn auch nicht unbedingt geneigten, Leser diesen Weltwerdungsproceß sich denken, wie sie wollen und können, mögen sie die schaffende Thätigkeit, wie Hr. Daumer, als »Einbildung« characterisiren, — wir haben in der Natur (und am deutlichsten ausgesprochen im Geschlechte der Vögel) ein Analogon gefunden, das die Sache nicht nur klar, sondern auch wahr macht, nicht nur ein Bild, sondern auch ein Zeugniß, — so zu sagen, die Sache selbst ist. Wie die Henne zum Küchlein, so kommt Gott zur Welt, wir haben hier nicht bloß das Ey des Columbus, sondern auch der Columba *, und da Gott seine Werke ansah und sich selber das Zeugniß gab, »daß Alles gut sey,« da war das nichts Anderes, als die Selbstrecension der Henne von Vetter Asmus. Und als wir in der fortgesetzten Lesung des goldenen Büchleins fanden, daß wir mit unserer Vorstellungsweise ganz in der Idee des Verfassers waren, gereichte uns dieses natürlich zu großer Freude; und wie die Freude geschwätzig macht, so konnten wir es uns nicht versagen, den ganzen genetischen Proceß des göttlichen Legens und Brütens, bis zu dem Momente, wo die Aeußerlichkeit, die das wachsende und strebende Leben umschließt, überwunden und gebrochen ist, unsern Lesern mit des großen Entdeckers Worten selbst zu beschreiben,

* „Ein Ey sollte einst vom Himmel in den Euphrat gefallen seyn, Fische trugen es ans Ufer, Tauben brüteten es aus, und daraus kam Venus, gleichwie auch Semiramis aus dem Taubeney geboren ist.“ S. 65.

eingedenk der nicht zu berechnenden Vortheile, die aus den Untersuchungen des bebrüteten Eyes von Harvey bis auf unsere Zeit für die Idee des Lebens und seine Erkenntniß schon erwachsen sind und ferner erwachsen werden. Wir glaubten unsern kranken Speculanten auch deßhalb mit einer besondern Aufmerksamkeit honoriren zu müssen, weil er nicht nur den »philosophischen und religiösen Tiefsinn,« sondern auch den »speculativen Muth, die Freisinnigkeit und Freimüthigkeit des Untersuchens und Bekennens, die vor keiner Verjährung, Autorität und Gewalt erzittert,« und welche er als eigenthümliche Vorzüge der Deutschen rühmt, hier auf die glänzendste Weise entfaltet, * und wir selbst am deutschen, d. h. am idealisirten Sanscülottismus, wie man zu sagen pflegt, einen ganz besondern Narren gefressen haben. Und verdient nicht die Mühe und Selbstüberwindung ein Zeichen der Anerkennung, womit der Mann alle Wind- und faulen Eyer des Heidenthums zusammensucht und aufschichtet, um das große Weltey als Moment der Weltgeschichte ad oculum zu demonstriren, — Heidenthum und Christenthum, als Sprößlinge eines und desselben Eyerstocks, zur Versöhnung, und der Welt einen Frieden zu bringen, der höher ist als jener Friede, welcher noch auf der Spitze des Schwertes ruhet, — der Friede Christi? —

Wir dürfen unsern Lesern hierbei aber nicht verschweigen, welche zwei Dinge in der ganzen Darstellung unserer natürlichen

* So sitzt er z. B. auf eine ganz andere Weise zu Gericht über Christus, als Pilatus; dieser instruirte den Proceß so schlecht, daß nichts herauskam, als: „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen.“ Unser christlicher Lehrer christlicher Jugend spricht das: „Nehmet ihn hin!“ aus, ohne des Wassers zum Händewaschen zu bedürfen. „Christus untergrub die Staatsreligion der Juden, der Geist seiner Lehre war im Widerspruche mit allem damals Bestehenden, und er starb in dieser Beziehung mit vollem Rechte den Tod eines Verbrechers.“ S. 41.

Schwerfälligkeit im Denken große Beschwerde gemacht. 1. Vermißten wir die Angabe des Nestes, wohin der göttliche Schwan sein Ey gelegt. »Der göttliche Ausgang (dachten wir) setzt ein Aeußeres, — eine Wohnung, Leib, Haus, Himmel, oder — für ein Ey ein Nest — voraus,« indem letzteres sonst ins Bodenlose fiele, wo es wohl allerdings nicht zerbräche, aber doch nie und nimmer zur Entwicklung, sondern höchstens zur Fäulniß käme. Und 2. konnten wir in unserer speculativen Unschuld nicht recht begreifen, wie das »schlechthin Erste, Eine, Voraussetzungslose« zu einem fruchtbaren Eye komme? —

In Beziehung auf den ersten Punkt (nämlich das Nest) dachten wir schon an die früher besprochene »Hülle« der Mystiker, die, wenn wir sie nicht im theogonischen Processe als heiligen — wiewohl unpersönlichen — Geist brauchen konnten, doch im kosmogonischen zum Nest verwendet werden konnte. — Allein hier hatte uns nur unsere gewohnte Oberflächlichkeit im Lesen wieder Noth gebracht; das Nest war da, nur etwas versteckt, (was, beiläufig gesagt, dem Schreiber dieses in seiner Jugend, wo er noch auf Nester speculirte, immer wenig Hinderniß war); S. 6. — freilich so recht mitten im Dickicht des Textes — stand es, und hieß: »Jenes aus Gott hervorgebrachte Wesen war nach seiner Hervorbringung ohne Selbstbewußtseyn in Gott, in Gottes Wesen — versenkt, ohne Begehren seiner selbst.« Was wir denn freilich wohl von selbst hätten wissen sollen, da nichts natürlicher ist, als daß das Fac totum, der unendliche Geist, sich selbst nicht nur Ey, sondern auch Nest seyn muß.

»Nichts war, als Er, grundlos sich selber kund,
»Da ward Er selbst der Welten Stoff und — Grund.

Zur Beseitigung des zweiten Anstandes fand ich in der »Andeutung« nichts angedeutet; ich glaube aber für denselben das Wort der Lösung gefunden zu haben in dem absoluten Hermaphroditismus oder in der Androgynität des

absoluten Geistes unsers Rec., durch welchen uns die Möglichkeit der Selbstbefruchtung, so wie bei der »ewigen Jugendlust desselben Geistes zum Seyn und zur Selbstbethätigung« auch die Wirklichkeit derselben vollkommen einleuchtend ward. Und so mußte uns denn noch ein Zeugniß von der Blutsverwandtschaft beider Ansichten (der des Propheten des neuesten Bundes, und des speculativen Wortführers des neuen) dadurch werden, daß die Ansicht des Letztern noch zu guter Letzt, d. h. zum Dank für geleistete gute Dienste, in einen dunkeln Winkel der Ansicht des Erstern einen erhellenden Lichtstrahl wirft. Andere und mehrere Familienzüge werden sich herausstellen, und wir werden nicht ermangeln, zu Nutz und Frommen der katholischen Wissenschaft und zur weitern Instruction unserer verehrten Leser denselben sogleich die erforderliche Beleuchtung zuzuwenden, sobald unser Rec. sein System einer speculativen Philosophie auch nur so weit angedeutet haben wird, als Hr. G. Fr. Daumer das seine.

Wir schließen und zwar mit einem vertraulichen Geständniß an unsere Leser: daß, wenn wir uns nicht schämten (und Kant hat diese Scham gerechtfertigt), wir vor aller Welt niederknien und bethen würden ein deutsches Gebeth, d. h. als Deutscher für die Deutschen, nämlich: daß Gott sich unser erbarme und uns mit dem (legitimen) heiligen Geiste (spiritu principali) kräftige und salbe, damit wir unsere Ohren endlich verschließen vor Denjenigen, die da, Einer nach dem Andern, kommen und rufen: »Nehmet den güldenen Kopfschmuck, den der Herr euch vor allen Völkern um Stirn und Schläfe gewunden, — der euere Weiber und Söhne und Töchter prophezeien macht, und worauf geschrieben steht: »Das Heiligthum des Herrn;« nehmet das Kleinod der höhern Intelligenz, und machet daraus ein gegossen Kalb, denn mit dem Manne, der euch aus Egyptenland geführ-

ret, ist es aus!« — oder die letzteres mit dem Griffel schon entworfen, und als rohes Gebilde, d. h. so gut es in der Wüste gehen will, zu Stande gebracht haben und rufen: »Dieses sind deine Götter, Israel, die dich aus Egyptenland — führen werden! Steh auf (in-surge), und opfere Brand- und Schlachtopfer, — dann setze dich zu essen und zu trinken und stehe auf zu spielen!« — Bethen würden wir aber auch (wenn wir uns nicht, wie gesagt, eines öffentlichen Gebethes schämten): daß Gott Diejenigen erleuchten und mit nüchternem Sinne segnen möge, die da berufen sind, der Zeit das Wort und Werk des Herrn zu dolmetschen, daß sie es nämlich thun in der Wahrheit, d. h. im Geiste und aus dem Geiste, der da allein weiß, was in dem Menschen ist, und ablassen von den Töchtern der Moabiter, und nicht wie Zambri, der Sohn Salu, unter ihre Brüder Madianitinnen einführen unter den Augen Mosis, damit nicht ein Theil jener Thränen auf ihre Seele falle und zu unauslöschlichen Feuerströmen werde, die die Gemeinde der Treuen vor der Thüre der Stiftshütte weint, und vielleicht durch ihre Schuld bis zu dem Zeitpunkte weint, wo der Zweig des Feigenbaums saftig wird und die Blätter sprossen, und sie emporschauen und das Haupt erheben, weil die Erlösung nahet.

Anmerkung zu S. 76 u. 77.

Wenn wir daselbst sagen: daß das Naturbewußtseyn im Begriffe so gewiß nicht geistiges Selbstbewußtseyn in der Idee des Einen Grundes werden könne, als letzteres auf der Freiheit als „vorwaltender“ Spontaneität, das Naturbewußtseyn hingegen auf der Unfreiheit als „Obmacht“ der Receptivität beruht: so dürften wir, nach den vorausgegangenen Erörterungen sowohl, als dem a. a. O. selbst weiter Hinzugefügten, wohl nicht fürchten, mißverstanden zu werden und zu dem Einwurfe Veranlassung gegeben zu haben, daß wir die qualitative Differenz zwischen Geist und Natur auf einen quantitativen Unterschied Beider in ihren Grunderscheinungen fundamentiren, und auf diese Weise jene so viel als nicht begründen. Allein der bloße Gedanke der Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses veranlaßt uns dennoch zu folgenden Bemerkungen:

a. Die Spontaneität des Geistes, insofern sie nicht nur die Reactivität desselben auf gegebene Einwirkungen, sondern auch die Macht der Selbstbestimmung Seiner außer und über aller Sollicitation von Außen darstellt, ist allerdings ein nur dem Geiste eigenthümliches Grundvermögen, und verdient allein den Namen „Spontaneität,“ zum Unterschiede von der Reactivität der Naturwesen, die immer und überall nur zu der Receptivität (als dem Möglichkeitsgrunde, von äußern Einwirkungen afficirt zu werden) das Echo bilden kann. Jene geistige Spontaneität beurkundet, wie leicht zu begreifen, als solche ein ganz eigenthümliches, d. h. von dem Princípe der Natur wesentlich verschiedenes, Lebensprincip, und der Ausdruck „vorwaltend“ kann und soll deßhalb nichts Anderes, als die Relation jener Eigenthümlichkeit der geistigen Activität zur Reactivität der Natur bezeichnen.

b. Der Gedanke „Ich“ wird nicht gewonnen durch Zusammenfassung des Gleichen und Ausscheidung des Ungleichen in der Receptivität und Spontaneität als ursprünglichen Erscheinungen des Geistes, und ist deßhalb als „Gedanke vom Einen Grunde“ kein Begriff zu nennen. Receptivität und Spontaneität, obschon sie unter den gemeinschaftlichen Ausdruck „Erscheinung“ gefaßt werden müssen, lassen als reale Contradictoria überall kein formales Tertium comparationis zu, — wohl aber ein reales Substrat, dem sie als Qualitäten inhäriren. Beiden Qualitäten ist wohl Ein und dasselbe Princip gemein, aber dieses Princip wird so gewiß nun und nimmer durch formale Abstraction (durch Vereinfachung der Vermannichfachung, d. h. durch Verinnerung einer vorangegangenen realen Veräußerung) wohl aber durch Verinnerung in der bloß formalen Veräußerung gewonnen, als Beide: Receptivität und Reactivität, Erscheinungen, mithin Affirmationen des Grundes in der Negation desselben, und umgekehrt, — keineswegs aber partielle und relative Darstellungen des Grundes selbst sind, und wenn man etwa von dem Acte, durch welchen der Ichgedanke (Idee vom Grunde) zu Stande kommt, dennoch als einem dialectischen Processe des Geistes reden möchte, so fällt derselbe doch nie und nimmer mit der Dialektik zusammen, deren Produkt das Schema im Thierreiche, im Menschen aber der reine Begriff ist.

Abbé Gerbet

und

Pater Rozaven S. J.

Ein Wort

über

alte und neue Scholastik,

von

Anton Günther,

Weltpriester.

Motto:

Aufrichtig sagest du, was dir bekannt,
Und deinen Gram, ich kann ihn mit empfinden;
Indessen ist dieß Leid bald abgewandt,
Und die Bekümmerniß soll schwinden.

K. Immermans Merlin.

Amicitiae immortales, mortales vero inimicitiae esse debent.

T. Livius.

V o r w o r t.

Wer von der katholisch = theologischen Literatur unserer Tage nur einige Notiz genommen, wird wissen: welchen Einfluß die neue theologische Schule Frankreichs auf die Bearbeitung der theologischen Wissenschaften, vorzüglich der Dogmatik auf deutschen Boden, genommen habe.

Ob die strenge Wissenschaft dabei gewonnen, ist eine Frage, zu deren Beantwortung wir eben in dieser Beilage einen nicht unbedeutenden Beitrag liefern wollen.

Vorzüglich aber hat sich G e r b e t's A u c t o r i t ä t s l e h r e, (in der die Weltansichten seines Meisters L a m e n n a i s systematisch geordnet zum ersten Mal auftreten) bei Vielen Eingang zu verschaffen gewußt (ohne ihn gerade beabsichtigt zu haben), aus Gründen, die eben nicht weit hergeholt werden dürfen.

Der Zustand der gesammten Theologie lag in Frankreich durch und seit der Revolution ungleich jammervoller

und unberathener da, als auf deutschem Boden seit und durch die Kategorien des Criticismus.

Die Wiederbelebung, die jene bei uns durch den Umschwung der Philosophie, vorzüglich aber der durch Schelling's Geist erneuerten Naturphilosophie, zu erwarten hatte, mußte um so langsamer und langweiliger vor sich gehen, je mehr eben durch den Kriticismus der Gedanke von der Unmöglichkeit alles Wissens um Gott und göttliche Dinge, in den Reihen der Theologen Verwüstungen angerichtet hatte. Leichter zwar, aber auch kräftiger, nahmen es die französischen Theologen, und griffen deßhalb eilends, vorzüglich seit der politischen Restauration, nach der alten Scholastik, um das theologische Studium zu restauriren.

Nun läßt sich's zwar keineswegs behaupten: daß es den Letztern um gar nichts Anderes und Besseres zu thun gewesen sei, als um eine neue Auflage der alten Summa Theologiae, oder um eine Salvirung der neuen Zeit unter den Flügeln des Engels der alten Schule.

Selbst die alte, zur Restauration der Theologie bestimmte Scholastik mußte unter ihren Händen sich eine Modification gefallen lassen, bei der es den Unternehmern gar nicht in den Sinn kam: daß jene auf diese Weise gegen den Geist der katholischen Kirche ausfallen könne oder gar factisch ausgefallen sei; mit einem Worte: die Naturphilosophie als Verständniß des Geistes im Menschen über seine Ehehälfte (aber nach Art und Weise, wie solches auf dem jenseitigen Ufer des Rheins gewonnen werden konnte)

hatte sich auch in jener wissenschaftlichen Restauration gegen den Willen der Restauratoren geltend gemacht.

Was aber die Reihenführer selbst nicht ahneten, das konnten um so weniger alle Jene, sowohl in als außer Frankreich, ahnen, deren langen und stillen Wunsch sie durch das neue Wagniß gestillt hatten; und so wurden die Franzosen auch dieses Mal in einer Wissenschaft, wie sonst von jeher in vielen andern Stücken, die Lehrer der Deutschen (und Deutsche die Affen der Franzosen mit Ausnahme jener Fälle, wo diese von jenen weit überbothen wurden; aber exempla sunt odiosa), und das nicht bloß Jener, in denen sich der Glaube zu Tische gesetzt, seitdem sich die Wissenschaft in ihnen (seit Kants Kritik der reinen Vernunft) erbrochen (nach dem bekannten: »Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch«); sondern auch selbst origineller Köpfe, von denen man sichs nie geträumt hätte, daß sie in der neuen Schule den Gedanken unterschreiben würden: Der Philosophie kein anderes Tagewerk in der Menschheit anzuweisen, als was einst Voltaire am Hofe des nordischen Salomon übernommen, nämlich: der Ur-Tradition (Tradition mère) die schmutzige Wäsche zu waschen; als wenn die Philosophie eine Tradition so wenig hätte, als sie selber eine ist, und demnach an ihrer eigenen Adjustirung und Costumirung gar nichts zu prästiren fände. Aber, siehe da! was geschieht? Kaum ist das Auctoritätssystem in schlagfertiger Stellung und Rüstung wie eine zweite Minerva aus dem

Haupte Gerbet's unter das gelehrte Publicum gesprungen; so stellet sich ihm gegenüber ein gleichfalls geweihter Kämpe, seit seiner Verbannung aus Frankreich ein, — ein wahrer Cabire, insofern er einer bereits (in der öffentlichen Meinung) abgethanen Götterordnung gehörig ist, der aber deßhalb grade trefflichen Bescheid zu geben weiß: Was einstens Rechtens gewesen in der alten Ordnung der Dinge, selbst im Fache der Wissenschaft. Kurz: wir deuten hier auf das seltene Buch hin, des Jesuiten J. L. Rozaven, das unter dem Titel: Examen d'un ouvrage intitulé: Des Doctrines philosophiques sur la Certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la Theologie, par l'abbé Gerbet, zu Avignon 1831 erschienen ist.

Mit diesem in Deutschland vielleicht noch wenig bekannten und noch weniger übersetzten Werke, wollen wir hier unsere Leser bekannt machen, und zwar auf folgende Weise: Wir liefern hier nur einstweilen den allgemeinen Theil dieses Werkes (der auch streng dem allgemeinen Theile der Auctoritätslehre entspricht), und zwar in einem getreuen Auszuge. Da Rozaven in seinem Examen aber den Lesern nur einzelne Sätze (wenn sie auch Hauptsätze und Axiome sind) aus Gerbet's System mittheilt; so dürften doch nur Wenige von den Lesern geeignet seyn, sich aus jenen Sätzen ein vollständiges Bild von der Auctoritätslehre zusammenzustellen. — (Andern wäre freilich desto mehr damit gedient, weil sie, zu Gunsten ihres Vorurtheils,

nichts hindern könnte, das Urtheil über Rozaven als einen Verstümmler der Auctoritätslehre abzugeben).

Um beiden Parteien nun zuvorzukommen, haben wir diese Lehre selbst in einem vollständigen, wiewohl gedrängten Auszuge, ihrer Gedankenreihe nach dem Examen vorangehen lassen, (die aber deßhalb nicht nothwendig früher als das Examen gelesen werden darf). Unsere metakritischen Reflexionen aber, die wir jedem Abschnitte des Examen beigefügt, haben eine andere Tendenz, als Rozaven's Kritik. Wenn diese unwiderleglich darthut: daß der Auctoritätslehrer die alte Scholastik ihrem katholisch-theologischen Elemente nach gar nicht verstanden hat; so können wir nicht leicht dasselbe noch besser sagen wollen, als es bereits geschehen, sondern wir wollen nur noch besser herausheben: daß die analytische Methode in der Speculation älter ist, als die alte Scholastik selber (d. h. so alt, als die Theologie des Occidents), und daß sie durch Cartesius nur in den Vordergrund gestellt wurde und so gestellt werden mußte, wenn er segensreich auf seine Zeit und ihr religiöses Bedürfniß seit dem Eintritte der Reformation einwirken wollte. Mit dieser teleologischen Bemerkung soll übrigens keineswegs ein höheres Gesetz in der Entwicklung unsers Geschlechtes in Abrede gestellt seyn. Allerdings wäre die analytische Methode auch ohne Reformation die vorherrschende geworden. Unsre Naturphilosophie kennt

schon lange das Gesetz: Daß die Natur, wenn sie das Maximum ihrer Bildungen einer niedern Ordnung erreicht, umbeuge in das Minimum zwar, aber einer höhern Ordnung. Demnach steht die unscheinbare Blattwanze höher in der Organisation, als die Zeder Libanons, auf der jene nistet. Dieses Gesetz mögen Jene wohl bedenken, die die Unvollkommenheit der analytischen Methode in Cartesius, von dem Range der Methode als solcher in der Geschichte des Denkgeistes, nicht zu unterscheiden verstehen.

Endlich aber — haben wir es uns noch angelegen seyn lassen, nebst dem sichern Griffe, den die alte Schule in speculativer Hinsicht gethan, auch auf den Mißgriff aufmerksam zu machen, der, so wie er einmal vom Geiste erkannt ist, auch vermieden werden soll, und kann, und die neue Zeit mit ihrer subjectiv-analytischen Methode an die alte Zeit und ihre objectiv-synthetische Operation friedlich und freundschaftlich, wie die zwei Hemisphären des Einen intelligibeln Weltglobus, anzuschließen. Diese Perspective wird nun freilich die Aristocratie sowohl der geistreichen Neuglauber, als der armseelischen Altglauber* in der heutigen Philosophie eben nicht für eine galante Einladungskarte an-

* Ein Provinzialism, den die Glieder der griechischen, auch sogenannt orthodoxen Kirche, zur Bezeichnung ihres Gegensatzes zur heterodoxen, römisch-katholischen Kirche für sich in Beschlag genommen.

zusehen gesonnen seyn, da jene so wenig von Scholastikern, als diese von Cartesianern und von den Methoden Beider Notiz nimmt, in der Meinung, ihrem Genie allein sei es erlaubt, tausend Jahre wie einen Tag in der Speculation zu behandeln. Dagegen aber beobachtet die erstre factisch die Methode des alten Welt-Hahnes, als er das ominöse Weltey in den leeren Weltraum legte, aus dem sich der weltbekannte Basiliske losgewunden, dessen Blick jedes Leben, das nicht ihn zum Vater hat, mit Lust zu vergiften trachtet. Es ist die Methode des speculativen Hermaphrodismus, der in dem Sommernachtstraume der geistreichen Philosophie eine wichtige Rolle übernommen; es ist die des Kupplers zwischen dem alten Evangelium, und den vermeintlich noch ältern Naturgeistern. Jenes soll nämlich das weibliche Princip (die Jungfrau Mutter), diese aber in corpore das männliche Princip repräsentiren. Das Product Beider wird vor der Hand zwar noch sehr geheim gehalten — nur Schade: daß der Weltapostel das Geheimniß schon vor 1800 Jahren so plump verrathen.

An die andre Klasse deutscher Theologen aber, die sich bereits ein Ey vom überrheinischen Kuckuk haben ins Nest legen lassen, haben wir nur die Eine Doppelbitte, deren erste Hälfte lautet: das zweite Ey auch noch einstweilen zu beherbergen, mit der Versicherung: daß von ihnen, wenn sie falsche Scham nicht abhält, das erste über kurz oder lang ohneweiters als ein Windey über Bord

geworfen werden wird; die zweite Hälfte aber bittet: Sich von der bekannten Fabel warnen zu lassen: daß der junge Kuckuk mit der Zeit seinen Dank damit bezahle, daß er seine Stiefältern verschlucke und verdaue.

Wien, in der Vigil des heil. Apostels Thomas 1832.

Anton Günther,
Weltpriester.

Die philosophischen Lehren
(des Cartesius und des Abbé Lamennais):
Ueber die Gewißheit.
(Aus dem Franz. des Abbé G. Gerbet übersetzt von J. G. E.)

I. Capitel.
Zweck des Werkes.

1. Prüfung der philosophischen Lehren über die Gewißheit in ihrem Verhältnisse zu der Grundlage der Theologie (in der Frage: Was ist Glaube?);
Glaube aber setzt den höchsten Grad der Gewißheit voraus, — also die Basis der Philosophie in der Frage: Was ist Gewißheit?

2. Veranlassung. Dieser innige Zusammenhang kann den Glauben sowohl bevortheilen als benachtheiligen (je nachdem das Princip der Gewißheit nur in der individuellen Vernunft, oder in der Auctorität angegeben wird); deßhalb ist eine Prüfung eine nothwendige und ersprießliche Aufgabe.

Der Verfasser will aber die Lehre der Philosophie über Gewißheit nicht an und für sich untersuchen, sondern bloß in der Beziehung: Ob sie im Einklange stehe mit der Lehre der Kirche vom Glauben. Und das hält der Verfasser für um so wichtiger, als in den katholischen Lehrbüchern kaum Erwähnung geschieht vom Glauben.

2. Capitel.

Grundsätze der katholischen Kirche über den Glauben.

Es wird der Glaube von der Meinung unterschieden; jener wird der göttliche genannt, weil dessen Urheber Gott, so wie von der letztern der Mensch es ist.

Er wird der allgemein nothwendige genannt, weil er mit der wahren Religion identisch sei, ohne welche kein Mensch selig werden könne; folglich für jeden in allen Zeiten vorhanden gewesen seyn müsse. Was ist das Wesen dieses Glaubens? Das, was in allen Zeiten (sowohl vor, als nach Christi Erscheinung) das Wesen des (in allen Zeiten nothwendigen) göttlichen Glaubens war.

Folglich bleibt hievon ausgeschlossen:

a. die besondere Beschaffenheit desselben in bestimmten Zeiten.

b. Der materielle Inhalt, d. h. das, was geglaubt worden.

c. Das Natürliche im Glauben an das Uebernatürliche (welches Letztere im Beistande der göttlichen Gnade im Unterschiede vom Gebrauche der Geistesvermögen (Verstands und Willens) besteht).

Die formelle Beschaffenheit aber des Glaubens hat nach der Lehre der Kirche 3 Hauptpunkte, nämlich:

das Princip (Grund, Beweggrund);
das Subject (das glaubende Wesen);
den Act (die Willensäußerung).

§. 1. Princip = unfehlbares Zeugniß.

Die Kirche hat von jeher die Differenz zwischen Glauben und Wissen dahin angegeben: daß jener auf einem Zeugnisse

beruhe; dieses aber auf der Evidenz (wirklicher oder vermeintlicher.)

Ein unfehlbares Zeugniß ist ein Zeugniß Gottes, also eine dem Menschen von Gott mitgetheilte Offenbarung. Der Mensch kann also Gott nicht kennen, es sei denn: daß Gott selbst sich ihm offenbare. S. 11. — — (Und nun folgen Stellen aus Clemens Alexandrinus.)

Gott (oder die erste Wahrheit) ist der formelle Gegenstand des Glaubens, weil man nichts glaubt, als in wiefern es von Gott geoffenbaret ist. Suarez.

Der Glaube löst sich zuletzt in die göttliche Auctorität auf, als in seinen Grund und seine Quelle.

Folgerungen. Gott spricht nicht unmittelbar zu jedem Menschen, das ursprüngliche Zeugniß (Gottes an Adam) muß sich also fortsetzen, wiederholen; — daher die Nothwendigkeit einer gleichen infallibeln Tradition.

Princip des Glaubens ist also doppelt	Zeugniß = originis und Ueberlieferung = acquisitionis	ratione

Wir vereinigen aber beide in dem Satze: Göttliches Zeugniß, fortgepflanzt durch infallible Tradition, ist Princip.

Qualität des Principes ist Einheit; — zwei verschiedene Principe, aber ohne Widerspruch, bilden ja doch nur Eines, das zugleich

ein Allgemeines und Beständiges ist und bleibt für alle Menschen — in allen Zeiten.

§. 2. Subject des Glaubens = fehlbares Individuum. (Das irren kann, aber nicht muß.)

Auf diese Fehlbarkeit gründet sich die Nothwendigkeit des göttlichen Zeugnisses. Ja jede geschaffene Vernunft ist ihrer Natur nach unzureichend (defectibel), weil sie den Grund der Gewiß-

heit nicht in sich selbst trägt; so wie jedes creatürliche Wesen unzureichend ist, weil es den Grund seines Seyns nicht in sich hat.

Beweis der Fehlbarkeit.

Die Unfehlbarkeit (z. B. in Betreff einiger Wesen) würde ein Wissen (kein Glauben) erzeugen.

Das Wissen würde den Gehorsam (im Glauben) aufheben.

Das Princip des Glaubens würde sich ferner zugleich in einer innern mit der Vernunft coincidirenden Offenbarung (wie bei den Deisten) vorfinden, also das objective Princip aufheben.

Characterische Merkmale des Subjectes.

Vernunft als	verschieden in verschiedenen Subjecten + verschieden in demselben Subjecte	gibt keine Einheit, folglich kein Princip.

NB. Alles Wandelbare aber setzt ein Unwandelbares voraus.

§. 3. Act des Glaubens —

— ist der Entschluß, kraft welches der fehlbare Mensch dem unfehlbaren Zeugnisse beistimmt; folglich ein Act der Unterwerfung, des Gehorsams. Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis. St. Thomas.

Beweis. Wenn der Mensch nur an seine eigene Vernunft glauben würde; so würde sein Geist bloß von der Augenscheinlichkeit bestimmt werden; und dieser nachzugeben, hängt nicht von unserm Willen ab.

Ferner: Wenn der Mensch einer ihm gleichen Vernunft gehorchte, so wäre die Unterwerfung, als Thorheit, keine Tugend.

Also: Nur einer höhern unfehlbaren Vernunft kann sich die fehlbare Vernunft unterwerfen.

Dadurch aber zerstört er auch seine Unabhängig-

keit von Grund aus, und setzt an ihre Stelle einen Beweggrund zum vollkommenen Gehorsam.

Qualität dieses Actes ist:

a. Einheit = Negation aller Unabhängigkeit.

b. Gleichheit für Alle.

c. Glaubensverbindlichkeit in dem Sinne: daß der Mensch ihn nie durch einen entgegengesetzten Act aufheben darf. S. 22.

NB. Kein Katholik wird gegen die bisher entwickelte Lehre etwas einwenden können. Und nun folgt die Vergleichung derselben mit zwei Doctrinen der Philosophie.

Philosophische Lehre vom

Princip der Gewißheit	in der Vernunft des Einzelnen = Cartesianism und in der allgemeinen Vernunft (sens commun) = Auctoritätslehre.

Katholisches Princip der Gewißheit aber (als Lehre vom Glauben) ist: Zeugniß Gottes, fortgepflanzt durch infallible Tradition.

3. Kapitel.

Cartesianismus im Verhältnisse zum Glauben.

Einleitung.

Sein Princip: Alles, was ich mir deutlich und bestimmt denke, ist wahr. Der Mensch muß sich also beweisen: Gottes Daseyn, Schöpfung, natürliches Gesetz, Religion. Hierauf schreitet er erst fort zu dem Beweise: einer Offenbarung, Kirche. Hier aber angelangt kann er sich erst begnügen: zu glauben, was sie lehrt.

Darin kommen alle Theologen überein: daß man die Auctorität der Kirche nicht strenge beweisen könne, wenn man nicht

eine gewisse Anzahl anderer Wahrheiten beweist, die denn doch anderseits wieder selbst Theile des Glaubenssymbols sind.

Ferner, da jene Wahrheiten zum Heile nothwendig sind; so muß es auch ein Mittel gegeben haben (verschieden von der Kirche), sie zu erhalten.

Es frägt sich also: Ob der Mensch zu einem unfehlbaren Glauben derjenigen Wahrheiten gelangen könne, die der Auctorität der Kirche vorangehen?

§. 1. Cartesianismus im Verhältniß zum Princip des Glaubens.

1. Es gibt kein Zeugniß, das jene Wahrheiten gewiß machen könnte, wohl aber die individuelle Vernunft.

Objectionen. a. Wenn er sie aber erkennt, d. h. gewiß hat, so sieht er sie, er hat ein Wissen (keinen Glauben).

b. Die Vernunft jedes Einzelnen müßte unfehlbar seyn.

NB. Und zwar unfehlbar ohne Beweis (d. h. mit Voraussetzung). Wie so? Um sie zu beweisen, müßte er sie schon voraussetzen.

Consequenz. Der erste Act seiner Vernunft ist also: Ich bin unfehlbar, weil ich mich hiezu erkläre. Das heißt sie aber zur beständigen Offenbarung Gottes machen — heißt den Menschen mit Gott identisch setzen (Pantheism). Wie erklärt sich aber sodann der Widerspruch der Vernunft mit Vernunft?

2. Es gibt auch keine Tradition (allgemeine und beständige).

Gebrechen. a. Dem Princip fehlt es also an Einheit.

Denn es gibt zwei Principe.

Frage. Könnte man sie nicht als Eines denken?

Antwort. Wohl unter der Voraussetzung: Sie stimmen nothwendig überein, d. h. beide sind gleich unfehlbar.

Allein sie heben sich gerade wechselseitig auf.

Beweis. Macht man die Vernunft zum Erkenntnißprincip für gewisse Wahrheiten; so muß man sie auch consequent für alle machen, d. h. man werde Protestant, oder höre auf, Cartesianer zu seyn.

b. Dem Princip fehlt es ferner an Allgemeinheit.

Die Urtheilskraft hängt vom mannigfaltigen Grade der Aufmerksamkeit und Einsicht ab. Es gibt keinen so allgemeinen Vernunftbeweis, daß der Mensch verpflichtet sei, auf denselben hin an Gott zu glauben. Die individuelle Vernunft (weil nicht für Alle) ist also für Keinen ein Glaubensprincip, folglich gar kein Princip.

Diese Philosophie verwechselt überhaupt den Verstand mit Vernunft. Kein Mensch kann nach ihr an Gott glauben ohne Philosophie studirt zu haben. Also kann er nur erst spät — die erste Pflicht der Religion erfüllen.

§. 2. Cartesianismus im Verhältnisse zum Subjecte.

Das Subject ist unfehlbar.

Wer das in Abrede stellt, der muß mit Benjamin Constant läugnen, daß man eine unfehlbare Vernunft finden könne und müsse. Diese darf nur fortschreitend gedacht werden; so läßt sich schon deßhalb nichts Unfehlbares, nichts Unveränderliches im Glauben finden.

Wo Gewißheit — da Unfehlbarkeit, sagen die Cartesianer.

Aber woher sodann der Zwiespalt zwischen Vernunft und Vernunft?! Dieser entspringt aus Mangel an Aufrichtigkeit; andererseits geben sie die Unfehlbarkeit nur als eine bedingte an.

Wie kann aber eine bedingte Fehlbarkeit einem absoluten Glauben zur Basis dienen? Die Kirche hat nie gelehrt: Man dürfte bedingter Weise an Gott glauben.

Im ersten Falle aber erklären sie den Irrthum als unmöglich.

§. 3. Cartesianismus im Verhältnisse zum Acte des Glaubens.

Ist kein Act des Gehorsams. Denn

Entweder stellt sich die Wahrheit der Vernunft so dar, daß der Mensch ihr seine Beistimmung versagen kann (d. h. ihr nicht verpflichtet ist).

Oder: durch die Evidenz wird der Verstand gezwungen zur Beistimmung, diese hängt also von keinem Antriebe des Willens ab.

(Hierin liegt eine Aehnlichkeit des Cartesianism mit dem Pantheism.)

NB. Aber — gesetzt der Beifall sei ein Willensact; so ist er doch kein Act des Gehorsams. Wie so?
Weil er nur seiner Vernunft glauben würde.
Wie könnte aber die Vernunft sich selber befehlen und gehorchen?

Dem Acte gehen also die Qualitäten alle ab.

1. Es fehlt ihm Einheit. { Act der Unabhängigkeit (in Betreff der natürlichen Wahrheiten) und der Act der Abhängigkeit bleiben ewig zweierlei.

2. Es fehlt ihm Allgemeinheit (Jeder glaube an seine Vernunft).
3. Der Act ist nicht allgemein verbindlich. Er kann, ja muß ihn gegen Zweifel austauschen. Wie so?

Kein Zweifel darf nämlich unterdrückt werden. Denn wer ohne zureichende Gründe glaubt, verletzt ein Gesetz der Vernunft.

Einwurf des Cartesianism: Die Wahrheit ist mir aber schon wo andersher gewiß und erwiesen.

Antwort: Wenn aber der Zweifel nicht die Sache, sondern gerade den Beweis betrifft; fällt ja eben mit dem Grunde die Sache selber.

NB. (Auch hier fällt der Cartesianism mit der Häresie zusammen. Wie dort der Glaube, so hängt hier die Tugend von Kräften des Subjectes ab, die, wenn sie fehlen, Glauben und Tugend unmöglich machen.)

Kurz: Um dem ersten Gesetze der Vernunft zu gehorchen, fängt der Mensch damit an, (im Vertrauen auf die Freiheit, die die Philosophie seinem Gewissen läßt) das erste Gesetz der Religion zu übertreten. Es gibt also Augenblicke, wo Vernunft und Glaube durchaus zusammen nicht bestehen können.

4. Kapitel.

Von der Auctoritätslehre im Verhältnisse zum Glauben.

§. 1. Frage: Bei der Untersuchung über das Princip des Glaubens wie kann und soll der Mensch genommen werden?

1. Antwort: So, wie er ist (in Verbindung mit der Gesellschaft) (d. h. nicht außer aller Verbindung.)

Das Princip des Glaubens für die Individuen außer der Gesellschaft suchen, ist eben so viel, als dasselbe für das Windelkind suchen wollen. Also auch nicht für den ersten Menschen,

da für diesen das Princip des Glaubens ein unmittelbares war.

Für alle Andern aber ist das Princip ein mittelbares, das heißt: ein zwischen Gott und ihnen in Mitte stehendes unfehlbares Zeugniß.

Ursprung der Einwürfe in Betreff dieses Princips. Die einfachsten Fragen werden in ein schiefes Licht gestellt.

Es handelt sich aber überall um nichts anders, als: das unfehlbare Zeugniß zu finden, durch welches das Zeugniß Gottes (als des Glaubens ursprüngliche Quelle) jedem Menschen und jedem Christen mitgetheilt wird.

Wie wird nun dieß gefunden?

Wesentlicher Character des Glaubensprincips ist Unabhängigkeit seiner Unfehlbarkeit vom Beweise der fehlbaren Vernunft.

Möglich aber ist jene nur: wenn das Glaubensprincip das Grundprincip der Vernunft in jedem Individuum ist (so daß jedes Individuum nicht anders an der Vernunft Theil haben kann, als indem es diese Unfehlbarkeit glaubt).

Die Frage also: Welches ist das Princip des Glaubens? löst sich auf in die Frage: Welches ist das Grundprincip der Vernunft?

Antwort: Dasjenige, wodurch sie in sichern Besitz der Wahrheit gesetzt wird. Die Wahrheit aber kann der Mensch nur insofern besitzen, als er Theil hat an einer Vernunft, welche die Wahrheit nothwendig in sich schließt.

Also Hauptfrage: Was ist die Vernunft in jedem Menschen?

α. Sie ist Theilnehmung an der allen Menschen gemeinsamen Vernunft. (Privatvernunft = individualisirte allgemeine Vernunft.)

β. Sie besteht aus bloß individuellen Urtheilen, die fehlbar

sind. Wäre die Vernunft sub α ebenfalls fehlbar; so gäbe es kein Mittel zur Wahrheit zu gelangen, und folglich gar keine Vernunft.

Da aber die allgemeine (unfehlbare) Vernunft nur mittelst eines Zeugnisses gekannt werden kann; so kann das (mittelbare) Glaubensprincip nur ein Zeugniß seyn als Offenbarung der allgemeinen Vernunft.

Dieses Princip, das nur Eins ist, muß den Menschen nothwendig auch zum Glauben an Jesus Christus führen.

Ueber Vernunft des Christen als Theilnehmung an der gemeinsamen Vernunft der christlichen Gesellschaft (= Kirche).

Harmonie der Väter mit dieser Theorie. S. 49.

Augustinus: Auctoritas flagitat fidem.

Vincentius: Dicas nove non Nova (Ordnung vom Glauben zum Wissen.)

P. Apostolus: Fides ex auditu.

Character des Princips des Glaubens: Es ist Eines, allgemeines und beständiges.

Seine zwei Wahrheiten:	vorangehende Tradition (des Geschlechtes) und nachfolgende Tradition (der Kirche)	Beider Wurzel ist Zeugniß Gottes = Princip der Einheit.

NB. (Christus selbst hat die Urwahrheit des Geschlechts nur entwickelt.)

§. 2. Auctoritäslehre im Verhältnisse zum Subjecte.

Sie setzt mit der katholischen Glaubenstheorie ein fehlbares Subject voraus. Sie hat deßhalb auch einerlei Vorwort zu beantworten.

Cartesianer nämlich sagen: »Der Mensch kann das Princip der Gewißheit (d. h. die der allgemeinen Vernunft infallible

Auctorität) nur durch seine individuelle Vernunft erkennen; wenn also diese fehlbar ist, so ist alle Gewißheit unmöglich.«

Denselben Einwurf machen die Deisten geltend, und zwar gegen die unfehlbare Tradition des göttlichen Zeugnisses.

So auch die Protestanten gegen die Tradition des göttlichen Zeugnisses Christi.

Ihre Aufgabe besteht also darin, darzuthun: daß, obgleich die Vernunft jedes Einzelnen dem Irrthum unterworfen, es dennoch für jeden Menschen ein unfehlbares Mittel gebe, die Wahrheit zu kennen; die Basis von Beiden ist das Erste. S. 61.

Wie löst die Auctoritätstheorie nun dieses Problem?

In Beantwortung zweier Fragen (für jede Theorie der Gewißheit.)

1. Welches ist das Princip der Gewißheit?

2. Welches ist die Bekanntschaft jedes Menschen mit jenem Principe?

(Jenes Princip muß ein solches seyn, welches nicht geläugnet werden kann, ohne die menschliche Vernunft selbst zu läugnen.

Diese muß eine Thatsache seyn, welche nicht geläugnet werden kann, ohne das Princip zu läugnen.)

[Vor allem aber ist noch zu berücksichtigen: Ob man es mit Sceptikern oder Andern zu thun habe?

Warum? Für Sceptiker gibts keine Lösung, für Alle Andern aber besteht sie indirecte darin: daß man sie auf den Scepticism (dem sie doch nicht huldigen) zurückführt.]

Frage: Was lassen also die Nichtsceptiker den Auctoritätslehren zu?

Antwort: a. Das Pincip der Gewißheit als allgemeine Vernunft. Denn wer diese läugnen wollte, müßte den gemeinen Menschenverstand als menschliche Vernunft läugnen.

b. Die Thatsache der Theilnahme; denn behaupten: das Individuum kenne nicht den gemeinen Menschenverstand (sens commun), hieße nichts anders, als dem gemeinen Menschenverstande widersprechen.

Sie fordern aber noch eine dritte Bedingung, über welche sie von der Auctoritätslehre nicht befriedigt werden. Wie so? Denn diese Lehre unternimmt es nicht nur nicht zu beweisen: daß das Individuum das Princip der Gewißheit (gemeinen Verstandes) kenne; sondern sie behauptet sogar die Ungereimtheit des Beweises. Wie so? Es hieße ja nur: die Gewißheit beweisen wollen. (Gewißheit von der Gewißheit fordern = Kriterien von Kriterien). Es hieße Cartesianer seyn wollen, und zugleich Sceptiker.

Da dieser Beweis (der das zu Beweisende voraussetzt) in jeder Philosophie unmöglich ist; so müßte, wenn derselbe die Bedingung der Gewißheit wäre, diese selbst unmöglich, folglich die Behauptung des Sceptikers wahr seyn.

Kurz: Das Princip, das dem Einwurfe zu Grunde liegt, ist das Wesentlichste alles Irrthumes, ist Verneinung aller Wahrheit, aller Vernunft.

§. 3. Auctoritätslehre im Verhältnisse zum Acte des Glaubens.

Der Letztere ist im weitesten Sinne: Unterwerfung des Geistes unter die Auctorität der allgemeinen Tradition (des Zeugnisses Gottes). Die große Schwierigkeit ist hier: Welcher Nexus kann Statt finden zwischen dem Acte des Willens und einem unfehlbaren Glauben? Denn der Act des Glaubens soll zugleich frei und gewiß seyn. Uebt aber die Gewißheit des Glaubens nicht auf den Willen einen Zwang aus, so daß der Act nicht mehr frei erfolgt?

Die alte Schule hat den Knoten nicht gelöst: Wie so?

Sola evidentia cogit intellectum (ad fidem) sagt Suarez.

Denn die Objecte des Glaubens sind nicht evident. Die Motive des Glaubens müssen aber evident seyn. } Warum?

Um den Begriff des Glaubens fest zu halten, dessen Grundlage nicht die Vernunft ist. Allein wenn die Motive evident seyn müssen; so bleibt des Glaubens Fundament doch die Vernunft jedes Einzelnen (meint Gerbet).

Wie löst die neue Schule den Knoten?

Der Glaubensact darf mit der individuellen Evidenz nicht verwechselt werden.

Die Unterwerfung der individuellen unter die Auctorität der allgemeinen Vernunft beruht nicht auf dem evidenten Urtheile: »Die allgemeine Vernunft sei infallibel.« Warum nicht? Unser Geist kann keinen nothwendigen absoluten Zusammenhang zwischen der Idee der allgemeinen Vernunft und der Idee der Unfehlbarkeit zeigen; weil es in jedem Systeme unmöglich ist: die Gewißheit zu beweisen. (Der Act setzt wohl im Geiste einen Begriff voraus, dem der Wille beistimmt, aber jener ist noch kein Fundament des Glaubens.)

Der Mensch unterwirft sich nur insofern, als er die Wahrheit (als Regel seiner Gedanken und Handlungen) (Lebensgesetz) mit Gewißheit kennen will.

NB. Die Auctoritätslehre erklärt uns die Unterwerfung des Geistes als Demuth der Vernunft in Anerkennung ihrer ursprünglichen Abhängigkeit von der höchsten Vernunft, und hiedurch zugleich das Verdienst des Glaubens, welches andere nur in der Annahme des Unbegreiflichen gefunden haben.

Qualität (des Glaubensactes nach der Auctoritätslehre.)

a. Einheit (in Betreff aller Wahrheiten der Tradition).

b. Allgemeinheit in seiner Gleichheit für alle Menschen, abgesehen von Talenten.

c. Beständigkeit der Verbindlichkeit in gewissem Sinne; weil der Mensch immer an die höchste Auctorität glauben muß, und keine höhere als die allgemeine Tradition finden kann.

Schluß.

Axiome:
1. Das Princip des Glaubens beruht auf der Auctorität.
2. Das Princip der Gewißheit ist identisch mit dem des Glaubens.

Der erste Satz kann nicht wahr seyn, wenn es der zweite nicht zugleich ist. Wie so? Ohne die Identität könnte der Mensch nicht zum Glauben gelangen, ohne vom Princip der Gewißheit auszugehen, d. h. der Glaube hätte dann seine einzige Basis in der individuellen Vernunft, aber nicht in der Auctorität. Im entgegengesetzten Falle aber ist die einzige philosophische Lehre, welche mit der theologischen übereinstimmt, jene, die behauptet: Auctorität ist einerlei mit dem Princip der Gewißheit.

Rozaven's Examen

über

Einleitung und Capitel I., II.

des

Systems von Abbé Gerbet

in

der Reihenfolge der daselbst ausgesprochenen

Fundamental-Grundsätze.

---

1. „La Théorie de la foi est la base de la Théologie."

Der Glaube kann in einem gewissen Sinne jene Basis genannt werden; so wie die Vernunft die Basis der natürlichen Wissenschaften genannt werden kann.

Die göttliche Wissenschaft, um mit St. Thomas zu reden, beruht auf Principien, die wir nur durch die Offenbarung kennen lernen, welche eben der Gegenstand unsers Glaubens ist; so wie die natürlichen Wissenschaften auf Principien beruhen, die uns durch die Vernunft bekannt sind.

Aber ein Anderes ist der Glaube (la foi) und ein Anderes ist die Theorie des Glaubens.

Eine Theorie desselben kann ja nichts anders seyn, als eine Meinung eines oder mehrerer Individuen, und es ist deßhalb klar: daß die Theologie eine gewissere und festere Basis haben müsse. Wie nämlich zur Erwerbung natürlicher Wissenschaften Vernunft nothwendig ist, aber keineswegs eine Vernunfttheorie;

so ist auch die theologische Wissenschaft, wiewohl sie auf Principien fußet, die uns durch die Offenbarung gegeben und bekannt und so Objecte unsers Glaubens geworden sind, unabhängig von der Theorie des Glaubens, beiläufig wie die Fertigkeit zu gehen keineswegs von der Theorie des Gleichgewichtes abhängig ist.

Rozaven stellt auch dem Verfasser, der sich für die größere Wichtigkeit einer Glaubenstheorie in unsern Tagen auf das rühmliche Vorspiel der meisten Kirchenlehrer und der ältern Theologen beruft, dieses Citat in Abrede.

Der heilige Thomas, sagt er, der Engel der Schule, habe zwar viel vom Glauben gesprochen; aber er habe nie geäußert: daß eine Glaubenstheorie zur Basis der Theologie gemacht werden müsse.

Ja er geht so weit in seiner Antipathie gegen das Theoretisiren des Glaubens, daß er aus der Einleitung Gerbet's jene fünf Fragen auszieht, in deren Beantwortung Gerbet gerade die Nothwendigkeit und Wichtigkeit jener Theorie der Welt vor Augen legt; Rozaven aber im Gegentheil die Unwichtigkeit, indem er jene Fragen ohne alle Theorie aus dem Stegreife zu beantworten meint. Wir wollen des Ernstes und des Scherzes halber nur eine der wichtigsten hier anziehen.

1. Frage: Ist das Glaubensprincip in der Vernunft jedes Einzelnen gelegen, oder liegt es außer derselben? Im ersten Falle: Wie kömmt die fehlbare Vernunft zu einem unfehlbaren Glauben? Im zweiten Falle aber (wenn das Princip das Zeugniß Gottes ist) muß man fragen: Wie kömmt der Mensch zur gewissen Erkenntniß des Zeugnisses Gottes?

Antwort (nach Rozaven). Der Verfasser versteht unter dem Principe des Glaubens zweierlei, ohne es zu unterscheiden, daher seine Verlegenheit. Princip des Glaubens ist sowohl der Urheber des Glaubens, als das Motiv, worauf der Glaube fußt. Wird nun die Frage gestellt über das Glaubensprincip in erster Bedeutung, so lautet die Antwort: Der

Glaube kann hier als Kraft (vertu) und als Act genommen werden. Als Kraft ist Gott sein Princip, als Act ist sein Princip — der Mensch und Gott zugleich. Der Verstand ist erleuchtet vom göttlichen Lichte, der Wille ist bewegt von der Gnade Gottes. Wird aber die Frage über das Glaubensprincip in zweiter Bedeutung genommen; so ist die Antwort: Das Motiv des Glaubens ist das infallible Wort Gottes — und dieses Wort ist uns als gewiß bekannt durch die Motive der Glaubwürdigkeit, wie solche die Theologen erhoben und aufgestellt haben.

Fünfte und letzte Frage: Ist das Princip des Glaubens immer, für alle Menschen vorhanden gewesen, sowohl vor als nach Jesum Christum?

Auflösung: Auch hier ist das Princip mit den Mitteln confundirt, Gegenstände des Glaubens kennen zu lernen. Die Gnade Gottes war von jeher das Princip des Glaubens, so wie Gottes Wahrhaftigkeit das Motiv (Beweggrund), und hierin kann keine Aenderung Statt finden. Allein die Mittel, zur Kenntniß der Offenbarung zu gelangen, können sich ändern und haben sich geändert im Wechsel der Zeiten und der Völker. Citirt wird die Stelle aus Paulus zum Belege: Quid amplius Judaeo est? Multum per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei. Rom. III. 1. 2.

So viel aus der Lösung jener Fragen, wozu nach Rozaven nichts, als ein im Katechismus unterrichteter Christ erfordert werde (ohne Glaubenstheorie).

2. La question: Qu'est —ce que croire dépend evidement de cette question: Qu' est—ce que la certitude? weil der Glaube die Idee der Gewißheit involvirt (implique).

Unbedeutend ist, was Rozaven zuerst bemängelt, nämlich: die Abhängigkeit zwischen Glauben und Gewißheit, aus

dem Grunde: weil beide Fragen als identisch aufgestellt seyn und zwar nach Lamennais eigener Aussage; z. B. Que toute certitude repose sur la foi. — Diesem zu Folge involvire (implique) die Idee vom Glauben eben so sehr die von der Gewißheit, als diese jene.

Wichtiger dagegen ist die gründliche Erörterung jenes Wechselverhältnisses zwischen Glauben und Gewißheit, das, nach seiner Ansicht, nur deßhalb so verwickelt aussehe, weil der Verfasser im Fache der Lehre (enseignement) auf Neuerungen ausgehe.

Glaube (foi) und Gewißheit (certitude), heißt es, lassen verschiedene Bedeutungen zu.

Glaube, im Allgemeinen, ist ein Vertrauen auf Auctorität. (La foi est la croyance en une autorité.)

Nach den Auctoritäten richte sich daher auch der Glauben. Es gibt sichere und falsche Auctoritäten, sicheres und unsicheres Vertrauen.

Daraus sei schon ersichtlich: daß der Glaube im weitesten Sinne keineswegs die Gewißheit involvire, und daß aus gleichem Grunde die Frage: Was ist Glaube? nicht die Fundamentale der Theologie seyn könne.

Die Auctorität ist { entweder eine göttliche, infallibele, oder eine menschliche, fallibele.

Der Glaube deßhalb { entweder ein göttlicher (mit Gewißheit vorzugsweise) oder ein menschlicher (ohne vorzugsweise Gewißheit.)

Demnach, ist es nicht der Glaube schlechtweg, sondern der Glaube an Gott (foi en Dieu), der die Idee von Gewißheit einschließt.

Bei dieser Gewißheit aber muß noch Folgendes in Betrachtung gezogen werden;
nämlich: die Ursache oder Princip, das die Gewißheit erzeugt;
dann: das Subject, in dem die Gewißheit sich ansetzt.

Die Ursache des göttlichen Glaubens ist das infallibele Wort Gottes. Das Subject ist unsere Vernunft, die das von Gott glaubt, was er geoffenbaret hat.

Die Gewißheit nun von Seite des Subjectes des göttlichen Glaubens ist nichts anders als ein festes Anhalten (das alle Zweifel ausschließt) unserer Vernunft an die göttliche Offenbarung. Dieses Anschließen ist zugleich der Glaubensact, der allen Zweifel ausschließt, denn sonst hätte er keine Gewißheit in sich; — aber deßhalb schließt er noch keineswegs alle Möglichkeit des Zweifels aus, denn sonst wäre er kein Act der Freiheit.

Die Gewißheit aber, die nicht bloß den Zweifel, sondern auch die Möglichkeit desselben ausschließt, ist doch fürwahr die größte und kann demnach nur den Seligen zukommen, bei denen die Anschauung den Glauben an die früher geoffenbarten Wahrheiten bereits verdrängt hat.

Nicht zu übergehen sind die Stellen, die Rozaven aus der Scholastik anführt, um seinem Gegner den Argwohn zu ersparen, er habe es mit einem Cartesianer zu thun. S. 15. lies't man aus St. Augustin: Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit.

Aus St. Thomas: Ex parte subjecti differunt, secundum perfectum et imperfectum, opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est, quod accipiatur unum cum formidine alterius opposssiti: unde non habet firmam inhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc, quod habet firmam inhaesionem, deficit vero a scientia in eo, quod non habet visionem (1. 2. q. 67. art.)

St. Thomas: Certitudo potest considerari duplici-

ter: uno modo ex causa certitudinis; et sic dicitur certius illud, quod habet certiorem caussam, et hoc modo fides certior est tribus praedictis (sapientia, scientia, intellectu), quia fides nititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae.

Alio modo potest considerari ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum, non autem quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides minus certa. (2. 2. q. 6. art. 8.

2. Kapitel.

Einleitung.

1. Quelle est l'essence de la foi divine?

Hier bemerkt Rozaven bloß als einen Widerspruch: einerseits vom Wesen eines göttlichen Glaubens sprechen, andererseits aber von dem übersinnlichen Elemente desselben absehen wollen; da ja selbst die Rücksicht auf dasselbe, (wenn darunter bloß die Gnade verstanden würde) sich noch nicht rühmen dürfte, das Wesen des göttlichen Glaubens ermittelt zu haben, indem nach den Grundsätzen der katholischen Kirche zu den theologischen Tugenden nicht bloß (wie zu allen andern) die Gnade allein hinreiche; sondern überdieß noch eine eigenthümliche specielle Wirkung Gottes in Anspruch genommen werde unter dem bekannten Ausdrucke: Infusion.

§. 1. Princip des Glaubens.

Als Zeugniß Gottes und desselben infallible Fortpflanzung im Geschlechte. Rozaven beschuldigt den Verfasser, daß er dem heiligen Augustin eine offenbare Absurdität in den Mund lege, wenn er ihn sagen lasse: Nous con-

cevons par la raison, nous crayons par l'autorité, insofern es nämlich unsere Vernunft sei, die da glaube und wisse. Augustin aber habe in dem Satze: Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati, nur den Dualism der Principien der Gewißheit bezeichnet, auf dem die Wissenschaft und der Glaube beruhe, von welchem Gerbet freilich nichts wissen wolle, bei der fixen Idee von der Einheit des Princips für Beide. Wichtiger aber als diese ist die Rüge der Unkatholicität: daß Gerbet die infallible Tradition des göttlichen Zeugnisses dem Menschengeschlechte, als solchem, vindicirt. Die Infallibilität gehöre nicht unter die Attribute der Gattung, ja nicht einmal unter die einer allgemeinen Vernunft (raison générale), wenn diese zuvor nicht als eine unerschaffene, d. h. göttliche aufgestellt worden sei.

§. 2. Subject des Glaubens, als fallibles Individuum.

Rozaven meint: man könne mit der Definition der Fällibilität zufrieden seyn, wenn sie nicht befürchten ließe, daß sie im Sinne Lamennais genommen sei, der jene noch erweitert in der Behauptung: Gewißheit suchen heiße eine infallible Vernunft suchen, und zwar eine infallible in Allem und immer (en toute, toujours) weil eine fallibele es ebenfalls in Allem und immer sei.

Unter dieser Voraussetzung, fährt der Commentator fort, sei ein fallibler Geist auch als ein solcher aufzufassen, der in Allem und immer irren kann, ein Geist, der nie sicher seyn kann, daß er sich nicht täusche. Ein solcher Geist aber könne auch nie einen Glauben haben, weil Glauben nichts anders sei als: gewiß seyn von einer Auctorität, von ihrem Lehrvortrage und von der Auffassung desselben von Seite des Gläubigen.

Rozaven wird sogar sarkastisch, wenn er sagt: Gewiß seyn wollen von der Existenz eines Geschlechtes und der allgemeinen Vernunft in ihm, und doch nicht gewiß seyn von der eigenen Existenz und der individuellen Vernunft, daß sei freilich eine wunderbare Sache und zu hoch für ordinäre Geister. Zur Begründung seiner Behauptung: daß jene Definition von der Fallibilität übertrieben, und daß, im Gegentheile, einem fallibeln Geiste doch Mittel zu Gebote stehen müßten, sich vor Irrthum zu sichern, beruft sich der Verfasser auf Zeugnisse, und zwar, wie er hinzusetzt, nicht von Cartesianern, sondern abermal von St. Augustin und Thomas. S. 26.

α. Approbare vera pro falsis, ut erret invitus, non est de natura instituti, sed poena damnati hominis. St. Aug.

β. In statu innocentiae non solum non potuit error esse, sed nec qualiscunque falsa opinio.

γ. Error manifeste habet rationem peccati. St. Thom.

Daraus erhellet: daß der Irrthum keineswegs zur Beschaffenheit eines geschaffenen Wesens gehört, sondern eine Verschlimmerung der geschaffenen Natur sei.

Wichtiger als das Raisonnement über Fallibilität der Vernunft in der besagten Degradation (bemerkt Rozaven), das ohnehin nur in der nutzlosen Absicht unternommen worden sei, um Katholiken zu beweisen: daß das Princip des Glaubens nicht in der individuellen Vernunft liege — aber auch zwecklos unternommen sei: da Katholiken noch mehr als dieses zugestehen, nämlich: auch in der allgemeinen Vernunft liege es nicht; wäre die Beantwortung der Frage gewesen [die aber von Gerbet ganz unberührt gelassen]: »Ob die individuelle Vernunft durchaus unvermögend sei, je zu einer gewissen Kenntniß von der Existenz einer Offenbarung im Allgemeinen, oder von einer geoffenbarten Wahrheit im Besondern zu gelangen (versteht sich ohne Mitwirkung der sogenannten allgemeinen Vernunft)?«

Rozaven unternimmt es, sie dahin zu beantworten:

Zur Kenntniß einer Wahrheit, die eigentlich ein Object unseres Glaubens sei, könne die Vernunft nicht gelangen, da jenes, nach Thomas, über die Vernunft erhaben seyn, z. B. das Geheimniß der Trinität.

Aber die Beweise für das Daseyn einer Offenbarung im Allgemeinen und im Besondern (z. B. für jenes Mysterium der Trinität) seyen nicht über die Vernunft erhaben. Die Kenntniß dieser Beweise gehöre streng der Wissenschaft — aber nicht dem Glauben an.

So seyen schon dem Urmenschen viele Wahrheiten von Gott mitgetheilt worden, die dieser auch annahm, und zwar auf die Infallibilität des göttlichen Wortes hin und keineswegs aus Gründen seiner Vernunft, die den Inhalt jener geoffenbarten nie erreichen konnte. Aber, setzt er hinzu, wer versicherte den Urmenschen, daß er die Stimme Gottes vernommen, und daß diese Stimme ihm diese oder jene Wahrheit mitgetheilt habe? Ohne Zweifel seine eigene Vernunft.

Dem Einwurfe aber: daß, wenn der Mensch in Bezug auf einige Glaubenswahrheiten infallibel wäre, (in dem Sinne nämlich: daß er sie als gewiß kennte) er in Bezug auf die kirchliche Auctorität absolut independent dastünde, begegnet Rozaven mit der Bemerkung: daß dort keine Opposition obwalten könne, wo alle die Wahrheiten geglaubt werden, die jene zu glauben vorstellt; so wenig als ein Sohn seine Abhängigkeit von seinem Vater unterbricht, wenn er in einigen Stücken seinen Wünschen zuvorkommend etwas thut, von dem er weiß, daß es seinem Vater gefalle.

Rozaven führt zum Schlusse dieses §. abermal einige Stellen aus St. Thomas und Augustin an, S. 33, aus denen er sodann folgende Axiome über den besprochenen Unterschied zwischen Wissen und Glauben abstrahirt:

1. Der Glaube beruht auf Dunkelheit oder Unvollkommenheit der Erkenntniß und zwar in Bezug auf sein Object (argumentum non apparentium).

2. Die Wissenschaft ist vollkommener als der Glaube darin, daß jene mit der unerschütterlichen Zustimmung des Glaubens die intellectuelle Anschauung verbindet, die dem Glauben abgeht. (Fides praeparat hominem rationi i. e. scientiae.)

3. Intellectuelle Anschauung oder Wissenschaft schließt den Glauben aus, da das Geglaubte kein Geschautes, Letzteres aber ein Mehreres ist als jenes.

Nichts destoweniger gibt es ein Wissen als nothwendige Einleitung zum Glauben, nämlich ein Wissen um die Motive der Glaubwürdigkeit. (Non crederet, si non videret, quae sunt credenda.)

4. Zur Wissenschaft gelangt man durch das Medium evidenter Principien, erkennbar an und für sich, intellectuell anschaulich; folglich ist das Princip der Gewißheit (in Bezug aufs Wissen) nichts anders, als eine Anschauung der Wahrheit.

5. Glaube und Wissen können unmöglich in einem und demselben Subjecte, in Bezug auf dasselbe Object und unter demselben Gesichtspunkte, neben einander bestehen, wohl aber kann von einem Subjecte Etwas bloß geglaubt werden, was von einem Andern gewußt oder geschaut ist.

So schauen, nach St. Thomas, die Engel, was wir hienieden bloß glauben, und die Apostel wußten ohne Zweifel die Wahrheit der evangelischen Thatsachen, deren Zeugen sie waren, die wir auf ihr Zeugniß hin bloß glauben, z. B. Tod, Auferstehung, Himmelfahrt. Zum Schlusse tadelt Rozaven an Gerbet außer der beliebten Confundirung der Begriffe von Infallibilität und Gewißheit, noch zwei falsche Suppositionen, wovon die erste: Daß geoffenbarte Wahrheiten

den Glauben nothwendig in Anspruch nehmen. Tod und Auferstehung Christi aber brauchten die Apostel nicht erst zu glauben. Die zweite: Daß der Glaube sein Verdienst verliere, der von geoffenbarten Wahrheiten eine gewisse Kenntniß (connaissance) habe. Die Tugend liege ja in dem Festhalten am Zeugnisse Gottes, nicht aber in dem Festhalten an den einzelnen Wahrheiten aus und in jenem Zeugnisse Gottes.

§. 3. Act des Glaubens ein Act der Unterwerfung.

Rozaven hat gar nichts einzuwenden gegen den Begriff der Unterwerfung unter die unfehlbare Vernunft, desto mehr gegen die Gleichsetzung der infallibeln Vernunft mit der sogenannt allgemeinen (universellen), und gegen den Irrwahn: diese Idee von einer allgemeinen und infallibeln Vernunft dem Lehrbegriff der katholischen Kirche gemäß, und als altes Eigenthum derselben zu vertheidigen.

Bitter sogar scheint er zu werden, wenn er die Einheit jenes Glaubens = Actes, die keineswegs aus zwei verschiedenen Acten (einem primitiv independenten, und secundär dependenten) zusammengesetzt sey, zur Sprache bringt.

Nichts ist wahrer und gewisser, heißt es, als was Gott geoffenbart; und das prüfen (examiner) wollen, qualificire fürs Narrenhaus (petits maisons). Allein die Unterwerfung, die man der Offenbarung schuldig ist, setze eine Kenntniß (connaissance) derselben voraus.

Und es heiße keineswegs den Gehorsam der höchsten Vernunft aufkündigen, wenn man sich unterrichten wolle von dem, was sie gesagt habe, um daran zu glauben.

Die katholischen Theologen wüßten auch sehr wohl um eine Auctorität, als Richterin der Offenbarung, der keine individuelle Vernunft widersprechen dürfe; — allein diese Auctorität sei keineswegs die des Verfassers.

Und so wie man ihr nie widersprechen dürfe; so wider-

spreche auch sie wiederum nie dem legitimen Gebrauche der Vernunft.

Zum Schlusse dieses §. berührt Rozaven unsanft den fernern Plan Gerbet's mit der bedenklichen Miene: Es dürfte vielleicht so wenig zwei philosophische Theorien geben, als es nur ein einziges Princip der Gewißheit gebe.

Alle Katholiken seyen der Meinung, daß es zwei Classen von Wahrheiten gebe, wovon die eine der Wissenschaft, die andere dem Glauben als Eigenthum anheim falle. Demzufolge hielten sie auch zwei Principe der Gewißheit fest, das eine für Wahrheiten des Glaubens, das andere für Wahrheiten der Wissenschaft.

Alle sprechen mit St. Augustin: Quod intelligimus, rationi, quod credimus, auctoritati debemus.

Keineswegs aber mit Lamennais: Nous devons tout à l'autorité et science et foi, oder vielmehr: Es gibt kein Wissen mehr, weil es nur noch ein Princip der Gewißheit gibt: die Auctorität, und es gibt keine Gewißheit mehr, als die vom Glauben. —

Randglossen des Referenten
zu
Rozaven's Examen.

1. In Bezug auf die Einleitung.

Rozaven's Ansicht über die Glaubenstheorie ruft uns unwillkürlich Bonald's bekanntes und schmutziges Witzwort über Kant's Kritik der reinen Vernunft ins Gedächtniß. Jener nannte diese eine Art Onanie, die der Geist mit sich selber treibe. Auch eine Anatomie des Auges, um sehen zu lernen. Und diese plumpen Einfälle sind seither von den unbeholfenen Nachtretern der französisch-theologischen Schule zu wahren Zauberformeln erhoben worden. Allein beide müssen sich fragen lassen: Was denn doch wohl die denkenden Geister eines ganzen Welttheils vermocht haben möge, z. B. eine Theorie des Gleichgewichts oder des Sehens aufzustellen, da doch sie so wenig, als die gemeine Menschenklasse, derselben bedurft, um sehen und gehen zu lernen? Und wenn Rozaven es der Mühe werth fände, darüber nachzudenken; so könnte sich auf dem Wege einer möglichen Beantwortung manch guter Gedanke bei ihm einstellen, und zwar zuerst über das Wesen einer Theorie (besonders des Glaubens), daß diese nämlich etwas mehr seyn möge, oder doch werden könne, als eine sogenannte Meinung; da er ja doch wissen muß, daß in der katholischen Kirchenpraxis die bekannte gute Meinung auch mehr ist, als eine bloße Meinung; vorzüglich wenn jene die leidende Kirche zum Gegenstande hat. Dann über das Wesen jener Wissenschaft, die ohne Tautologie die Wissenschaft

der Wissenschaften zu nennen ist, insofern sie nicht bloß den Vernunftgebrauch, wie die empirischen Wissenschaften, sondern die Selbsterkenntniß des Geistes selber (das heißt: der sogenannten Vernunft und ihres Gebrauchs) voraus setzt. Endlich: daß eben diese Selbsterkenntniß des Denkgeistes wohl die Ursache seyn möge, warum der heilige Thomas von Aquin so viel über den Glauben gesprochen, ohne gerad' eine Theorie vom Glauben schreiben zu wollen, und daß es daher mit der Lösung jener Fragen aus dem Stegreife dieselbe Bewandtniß haben möge, wie zwischen Dietrich und Schlüssel, wovon jener immer nur ein Nothbehelf des Letztern ist, wenn er auch der Zeit nach früher als die Schlosserkunst seyn sollte.

2. In Bezug auf das Kapitel I.

Wir würden dem Gedankenlaufe beider Verfechter der alten Scholastik vorgreifen, wenn wir jetzt schon in allem Ernste die Antwort auf die Frage geben wollten: Warum die Vernunft für wahr halte, was Gott geoffenbart? und: Wohin jenes Warum seine Pfahlwurzel treibe?

Die Antwort, die uns Rozaven in den Weg wirft: »Weil Gott die Wahrheit und Wahrhaftigkeit selber sei,« veranlaßt nothwendig die Gegenfrage: Ob dieses Axiom aus der Vernunft oder aus der Offenbarung stamme?

Mit einer Antwort aber auf diese Frage würde er uns ohne weiters auf eines seiner spätern Kapitel vertrösten. — Nichts destoweniger müssen wir uns einstweilen Frage und Antwort ad notam nehmen, und uns zugleich mit der Aussage begnügen: Daß Anschauung einen höhern Grad von Gewißheit habe, als der Glaube, weil dieser ohne Anschauung und deßhalb ohne Kraft sei, die Möglichkeit des Zweifels auszuschließen.

Rozaven wird sich freilich jetzt noch keineswegs mit unserer Bemerkung begnügen, daß jene Ansicht aus einer Zeit stamme, der das Wesen der sogenannten Vernunft (die Natur des

Geistes) noch sehr fremd seyn mußte, weil sie sonst der Anschauung eines Objectes gewiß nicht eine größere Gewißheit beigelegt hätte, als der Anschauung des Subjectes, das allein in dieser Selbstschauung (so wenig und so weit sie immer durchgesetzt werden mag) eben so zum Wissen, als zum Glauben befähigt wird.

Denn eine Anschauung besitzen ja auch die Thiere, und zwar ebenfalls mit gänzlicher Unmöglichkeit des Zweifels; und doch besitzen sie weder Wissen noch Glauben. Auch wären die Heiligen im Himmel ihrer Seligkeit von den Gläubigen hienieden wahrlich nicht zu beneiden, wenn die ausgeschlossene Möglichkeit des Zweifels (seine Unmöglichkeit) sich bloß von der Anschauung herschriebe. Denn es könnte sich jenseits ohneweiters eben so eine Art Berkleyschen Idealismus in Bezug auf himmlische (göttliche) Dinge einstellen, wie es diesseits in Bezug auf Naturgegenstände schon der Fall gewesen.

Es scheint also, als wenn die certitudo magis certa der alten Scholastik ihre Wurzel einerseits wenigstens auch in den Boden des Subjectes triebe. So viel einstweilen. — Wir stehen mit unsern Bemerkungen beim

2. Kapitel

und zwar 1. bei der Einleitung zu demselben, in welcher vom Wesen des göttlichen Glaubens die Rede ist.

Wenn das bekannte Wort infusio (als specielle Krafterweisung Gottes) nicht dahin ausfallen soll, daß Gott alleinig es ist, der im Menschengeiste glaubt, mit Umgehung des Letztern, so muß der Geist zugleich als mitwirkend im Glauben gedacht werden; sonst würde die Ermittlung des Wesens im göttlichen Glauben schwer ohne Confusion des creatürlichen und göttlichen Elementes in einem und demselben Vorgange ausfallen; wenn mit dem Adjective »göttlich« etwas Anderes als der Gegenstand des Glaubens im Subjecte bezeichnet werden solle.

Dieser Gegenstand aber ist und bleibt im Glauben (höhern Sinnes) ein Gedanke Gottes, so ewig und unwandelbar wie Gott selber, und der nur in seiner Realisirung, das heißt: in der Uebersetzung desselben ins wesenhafte, substantielle Seyn, in die Zeit fällt. Doch hievon ebenfalls später!

Bei §. 1. vom Glaubensprincipe.

Gehört die Infallibilität in keiner Beziehung unter die Attribute der Gattung?

Eine Antwort hierauf muß nothwendig negativ ausfallen, wenn der Antwortende gar keine Ahnung hat, daß dem geschöpflichen Universum noch ein anderer Gedanke Gottes zu Grunde liegen könne, als der eines bloß äußerlichen Gegenstandes, der bloß zu dem Zwecke früher gesetzt werden muß, damit ihm Gott späterhin seine Gedanken und Pläne mittheilen könne.

Dieselbe Bewandtniß dürfte es wohl auch mit der Idee von Gewißheit haben; woraus sich sodann erklären ließe: Wie alle Gewißheit vom fremden Seyn (selbst von dem einer historisch-factischen Offenbarung) abhängig wäre von der Gewißheit des eigenen Seyn. Aus dem gänzlichen Mangel aber einer solchen Ahnung ist es nun auch zu erklären: wenn Gerbet nichts hören will von einer relativen Infallibilität der sogenannten individuellen Vernunft; und wenn Rozaven jene Infallibilität bloß beschränkt auf die Beweisführung für das Daseyn einer Offenbarung im Allgemeinen sowohl als im Besondern, z. B. für die Offenbarung des Mysteriums der Trinität in der Offenbarung durch den Menschensohn Jesus Christus, wie wir gehört

im §. 2. vom Subjecte des Glaubens;

und wenn hier Rozaven ganz unbefangen die Frage stellt: »Wer versicherte den Urmenschen, daß er die Stimme Gottes vernommen? — ferner: daß diese Stimme ihm diese oder jene Wahrheit mitgetheilt habe, wenn nicht Adams eigene Vernunft?«

so müssen wir noch unbefangener fragen: Wer versicherte Adam, daß es einen Gott gebe, und zwar einen, der sich ihm offenbaren, das heißt: vor seinem Geschöpfe sich selbst bezeugen könne?

Hat Gott vielleicht, Adam gegenüber, zuerst seinen Mund aufgethan, über sein Daseyn, so wie über die Infallibilität in der Betheurung seiner Existenz?

Und wenn etwa das Alles, als nicht geschehen, in Abrede gestellt würde; hätte nicht der Geist des Menschen aus der Idee Gottes in ihm selbst, das Merkmal der Infallibilität ursprünglich instinctartig entwickeln müssen? Und so stünden wir freilich abermal bei einer Frage über den innern Zusammenhang zwischen der Idee Gottes als des absoluten Seyns und zwischen der Idee der Infallibilität desselben in seiner Offenbarung oder Selbstbezeugung; deren Beantwortung ebenfalls später einen schicklichern Platz finden wird.

Eben so müssen wir unser Urtheil über den Unterschied zwischen Wissen und Glauben in dem von Rozaven adoptirten Sinne der alten Scholastik, so wie über den Character der Wissenschaft als einer intellectuellen Anschauung, und endlich über die gerügte Confundirung der Begriffe von Infallibilität und Gewißheit, einstweilen noch verschieben. Und so stehen wir am

§. 3. vom Glaubensacte.

Hier wollen wir vor Allem den legitimen Gebrauch der Vernunft in Betracht ziehen, (weil sich unsere Bemerkungen hierüber zunächst an das Vorhergehende anschließen), einen Gebrauch, den selbst die von katholischen Theologen anerkannte Auctorität, als Richterin der Offenbarung, nicht in Abrede stellt, wie Rozaven behauptet.

Hört denn aber der Gebrauch auf legitim zu seyn, wenn er sich nicht bloß auf den Beweis des historischen Factums einer Offenbarung und ihres Lehrvortrags, sondern auch auf die

Objecte des Glaubens (als Inhalt und Gehalt der Lehre selber), um sie nämlich denkend zu durchdringen (oder wie man sagt: zu begreifen) beschränkt? aber keineswegs in der beschuldigten Absicht, um jenen Gegenständen den Glauben etwa aufzukündigen, wenn sie sich dem Begriffe nicht fügen sollten? Es wird wohl schwer halten, von Rozaven hierüber eine gefällige Antwort zu erhalten; — und wenn er sie ja gibt, so wird er jene Legitimität der Vernunft höchstens der Wissenschaft, aber immer auf Kosten des Glaubens in demselben Subjecte vindiciren, so lange er mit der alten Scholastik die Ueberzeugung theilt: Alles Uebervernünftige könne von der Vernunft nicht begriffen, sondern bloß geglaubt werden?

Und doch sagt St. Augustin: Intelligere divina beatissimum est; — und ein andermal: Quod intelligimus rationi, quod credimus auctoritati debemus.

Ja Rozaven gesteht selber, daß es eine und dieselbe Vernunft seye, die in der Wissenschaft verstehe, und bei der Offenbarung glaube.

Hier wäre nun allerdings der Ort, über den Dualismus der Principe der Gewißheit die Actenstücke zu revidiren. Lamennais und Gerbet dringen unstreitig auf einen Monismus der Gewißheit und ihres Princips.

Rozaven aber wirft sich als Vertheidiger des Dualismus auf. Sehr wahrscheinlich aber bloß aus Mangel an Vertrauen auf die Behauptungen der modernen theologischen Schule. Und fürwahr, sie hat bisher große Schwächen verrathen! Wir dürfen zum Belege einerseits nur an das Prädicat der Infallibilität, das sie der allgemeinen Vernunft als einer göttlichen Vernunft beigelegt, erinnern, und anderseits ihr Eifern nicht bloß gegen den Pantheismus, sondern auch gegen die individuelle Vernunft als eine Offenbarung Gottes, damit in Verbindung bringen. Unter solchen Vorgängen ist es freilich eine mißliche Sache sich zum Advocaten ihres Monismus aufzuwerfen.

Nichts desto weniger muß man sich gestehen, daß ein Plural der Gewißheit aussieht entweder wie ein Plural der Götter, d. h. wie Polytheismus; oder es hat mit jenem dieselbe Bewandtniß, wie mit den drei Personen der Einen Gottheit. Vielleicht sind die zwei gemeldeten Principe der Gewißheit nur zwei Elemente der Einen Gewißheit, so daß Wissen und Glauben doch nur von der Auctorität abhängig wäre. Dann müßte freilich die Auctorität noch etwas Anderes und Edleres seyn, als die sogenannte Aussage von unmittelbaren und mittelbaren Zeugen.

Was denn also? Diese Frage mit einigen andern mag einstweilen als Einleitung zur spätern Beantwortung dastehen. Wie kömmt die deutsche Sprache dazu: das Subject von Aussagen innerer oder äußerer Erfahrungen einen Zeugen zu nennen, da dies Wort ursprünglich, d. h. in seiner Wurzel nur von dem Naturprocesse der Fortpflanzung gebraucht wird? (Auch die lateinische Sprache trifft hier mit der deutschen zusammen, wie die Worte testis und testiculus beweisen). — Käme vielleicht die Zeugung als Emanation ursprünglich nur der Natur auf eigenthümliche Weise zu? Läge in jener vielleicht der Character der Offenbarung ihres Selbst, als eines Lebensprincips (Substanz), das dadurch eben zur Bezeugung Seiner vor Ihm selber, und dadurch auch für Andere gelangte?

Dann müßte ein ähnlicher, aber nicht derselbe, Vorgang auch dem Geiste als einem Seyn an und für sich, zugestanden werden, und nicht bloß ihm, sondern allem Seyn, dem absoluten, wie dem relativen. Kurz: Der Begriff von der Auctorität fiele zusammen mit dem Begriffe (oder Idee) der Erscheinung des Seyns, mit der Offenbarung des Unsichtbaren, — der Selbstbezeugung, oder Selbstbekräftigung jedes Wesens, als eines solchen! So viel als Einleitung.

Hier kann nur noch die Beantwortung der möglichen Frage einen nicht unschicklichen Platz finden: Ob der Glaube

an Gott auch ein Wissen von Gott werden könne, in dem Sinne nämlich: daß die Idee von Gott aus einer andern abgeleitet und so begriffen werde (folglich nicht in jenem: daß unser Vernunftglaube an Gott zum Inhalte einer historischen Offenbarung werde, der selbst nach St. Thomas von Aquin unbestritten bleibt). Für das bessere Verständniß der Beantwortung wollen wir, nach einer auch jetzt noch gangbaren Terminologie aus der Zeit der Kategorien, die Unterscheidung zwischen Idee und ihrer objectiven Realität vorangehen lassen.

Was nun den Gottesgedanken im Menschen, als bloße Idee betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir ihn als Erscheinung in unserm Geiste eben so gut zum Wissen steigern können, wie jede andere Erscheinung aus ihrem Principe begriffen werden kann. Es handelt sich auch hier wie überall darum: daß wir der Genesis dieser Idee auf die Spur kommen und diese nach allen ihren Elementen und Momenten erheben.

Hier ist nun vor allem das Wissen um mein Seyn die conditio, sine qua non, und dann das Wissen um dasselbe als ein Bedingtes, was den Gedanken des Unbedingten (Absoluten) in mir nothwendig nach sich setzt.

Der Gedanke aber der Bedingtheit ist, wie wir gesehen, vermittelt durch den der Beschränktheit, d. h. die Abhängigkeit des Seyns in seiner Erscheinung, (und zwar vom Einflusse fremden Seyns), setzt nothwendig den Gedanken der Abhängigkeit des Seyns von einem höhern (d. h. unabhängigen) Seyn nach sich. Und beide zusammen constituiren sich in dem Satze: Was sich durch sich nicht in die Erscheinung versetzen kann, kann auch nicht durch sich als Seyn gesetzt seyn; folglich ist es durch ein Anderes ins Seyn gesetzt worden, d. h. ist als Seyn (als Substanz) gesetzt. So viel über den bloßen Gedanken. — Wie stehts aber mit seiner Realität?

So gewiß nun das Wissen um Mich (als ein Seyn für sich) ist; so gewiß ist nun auch mein Wissen um Gott. Mit

andern Worten: Hat die Idee (deren Ausdruck das Wort Ich ist) Realität: so muß auch der Idee des unbedingten Seyn (in dem Worte Gott) Realität zukommen. Diese Realität muß zugleich eine objective seyn, eben weil die Idee der Unbedingtheit, wiewohl sie als solche im Denkgeiste entstanden und diesem inhärirend ist, doch zugleich diesen transcendirt; weil, wenn sie ihn nicht überstiege, er sich selber als das Unbedingte denken müßte, dann aber auch sich nie als Bedingtes und Beschränktes erfassen könnte. So wäre nun endlich sowohl die Idee als ihre objective Realität aus dem Selbstbewußtseyn des Geistes (aus dem Wissen um sich als bedingtes Seyn und beschränktes Daseyn) mittelst Analyse desselben begriffen; und hiermit soweit Alles in Ordnung — bis auf eine einzige — aber ungeheuere Unordnung — Denn nun heißt es auf einmal: Habt ihr euern Pegasus nicht bloß von hinten aufgezäumt, sondern auch rücklings ihn bestiegen, so daß sein Schweif euch zum Zaume dienen muß? — Ist das nicht ein real-gelungenes Bild der sonst fabelhaften verkehrten Welt? Die objective Realität der Idee Gottes verdankt ihre Existenz einerseits der subjectiven Realität in der Idee der Ichheit, anderseits aber verdankt diese wieder ihre Realität der Gottesidee als einer realen?! Ist das nicht ein logischer Circulus (vitiosus), aus dem nie herauszukommen ist, weil er uns wie ein Zauberreif über die Köpfe geworfen worden ist? Der Denkgeist, um sich sicher und gewiß, d. h. in subjectiver Realität zu haben, muß Gott als das allerrealste Wesen voraussetzen; aber auch zugleich muß er Sich als reales Seyn haben und wissen, wenn er den Gottesgedanken nicht als bloßen Gedanken, sondern als wirkliches (sicher und gewisses) Seyn und Daseyn denken will!!

Solche Sprache hört man die Aeronauten in der Speculation führen, die sich des Pallastes, den ihnen die analytische Methode zum Schutze auf ihre überirdische Entdeckungsreise an-

empfiehlt, als eines Erdenmistes schämen, weil sie in der Thomas-Nacht, der längsten im Jahre, geträumt: der alttestamentarische Jacob habe im Traume eine göttliche Lüge erlebet, als er die Engel des Herrn, wiewohl mit Flügeln versehen, doch auf einer Leiter zu den Menschenkindern herab- und hinaufsteigen gesehen, folglich bedürfe kein Genius der Menschheit irgend eines empirischen Apparats mehr, — sobald ihm nur die Flügel gewachsen. Auch wissen sie es der Welt glauben zu machen: daß sie keineswegs da anfangen und aufhören, wo andere Luftschiffer; sondern, umgekehrt, da anfangen, wo andere aufhören. Auch ist viel Wahres an dieser ihrer Behauptung; denn einige unter ihnen sind während der Luftreise ihrer Väter geboren, und wenn sie das fortsetzen, was diese angefangen, so beginnen sie allerdings damit, womit ihre großen Väter aufgehört haben würden, wenn sie am Leben geblieben.

Doch — Was hat denn eigentlich die Analyse für eine Antwort auf jenes Zetergeschrei?

Keine bessere unter den vielen als:

»In die Ecke, Besen!
Seyd' gewesen!«

weil sie hinlänglich schülerhaft sind, um Antinomien der höhern Intelligenz für Reflexionscirkel anzusehen.

Aber, wer von den Analytikern hat euch denn gesagt, daß des Geistes Wissen um Sich (als Seyn für sich) seine Gewißheit (oder Realität) insofern nur besitze, als er Sich als ein bedingtes Wesen denken müsse? Und, gesetzt es wäre gesagt worden: Warum habt ihr das Wort als baare Münze genommen, ohne es zu prüfen? Dem ist aber nicht so! Die Gewißheit ist unmittelbar mit dem Gedanken des Seyns gegeben, der eine Thätigkeit ist desselben Seyns, die dieses als solches, (d. h. subjectiv) vollendet, und in dieser Vollendung ihm erst den Namen Geist beilegt. Sein Wissen: daß er als Wesen bedingt, d. h. abhängig im Seyn ist, das

kann ihm seine frühere Gewißheit nicht verkümmern, nicht verringern.

Aber auch nicht vermehren? Das ist eine andere Frage, die ihre Antwort darin findet: Ob das Wissen des Geistes in jener besagten Gewißheit schon vollendet ist, oder nicht. Das Unvollendete ist aber als solches noch keineswegs ein Ungewisses und Unsicheres.

Kann aber dasjenige, was einer Vermehrung unterliegt, nicht auch einer Verringerung bis zum Minimum unterliegen? — Und was folgte aus einer bejahenden Antwort auf diese Frage? Etwa: Daß das Minimum = Nichts sei? Allerdings kann der Geist sich im Prozesse freier Verständigung über seine instinctmäßige Grundlage verirren, wie wir wissen, und das eine Element seines empirischen Selbstbewußtseyns, das Seyn als solches, negiren und als Element des Erscheinens behandeln; aber selbst in diesem Falle büßt er nicht alle Gewißheit ein, weil die Erscheinung selbst nichts anders ist als die Selbstbezeugung des Seyns vor sich selber.

Aber wir wissen auch, daß, wo Verirrungen, da auch Erkenntnisse ohne letztere möglich sind; und wissen wir überdieß noch, wann jene Abwege vom Geiste eingeschlagen werden; so besitzen wir mit der Umsicht auch die Macht, sie zu vermeiden.

Daß aber das Wissen des Geistes sich in dem Gottesgedanken vollende, und Wie es darin als Gewißheit noch an Sicherheit * zunehme; das mag wohl zum Theil daher kommen: Weil Gott kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, wie der große Prophet schon es ausgesprochen, wenn er sich nicht zufälliger Weise versprochen hat.

---

* Ueber den Unterschied der Begriffe: Gewißheit und Sicherheit in Bezug aufs Erkennen, wird späterhin an einem schicklichern Platze noch die Rede seyn.

Wem nun aber jene Thesis von der unmittelbaren (d. h. nicht durch die Bedingtheit ermittelten) Gewißheit des Seyns, ohne weitere Belege nicht zusagte, und der deßhalb noch fragen könnte: Woher jene Gewißheit? dem haben wir noch Folgendes zu Gemüthe zu führen.

1. Daß das Denken nichts rein Formales, sondern eine immanente Action des Seyns sei, folglich diesem inhärire. Mit andern Worten (aber in einem andern als kantischen Sinne) läßt sich auch sagen: Denken und Seyn bilden eine transcendentale Synthese, insofern das Seyn als solches a priori bestimmt sei: Sich zu bezeugen vor sich und vor Andern durch den Gedanken. Effectuirt sich jene Bezeugung ohne Emanation (ohne Zeugung), so verdient der Gedanke den Namen Idee, so wie das Denkwesen den Namen Geist, zum Unterschiede vom Begriffe, als dem Gedanken des Natursenns, der ihr in ihrer Bedingtheit ebenfalls inhärirt, und Immanenz, aber ohne Transcendenz ist.

2. Daß der Gedanke des Geistes (Idee) in seiner Immanenz zugleich transcendent sei, insofern das Seyn als ein bedingtes denkt; denn hierin findet er sich nun als eine Position in Negation, und, vice versa, als eine Negation in Affirmation. Dieser Widerspruch inhärirt jedem Seyn, das da ist, und nicht durch Sich ist, folglich durch ein Anderes ist, und deßhalb gesetzt ist von ihm. Im Setzenden aber, oder Unbedingten, wird sodann nothwendig die Negation (als Gedanke) der Position (der Realisirung desselben, d. h. der Uebersetzung ins wesenhafte Seyn) vorausgehend gedacht, und zwar deßhalb, weil der Inhalt jenes Gedankens, als Negation des Absoluten, nichts Absolutes ist (wenn der Gedanke auch ein Gedanke im Absoluten ist, d. h. vom Absoluten gedacht wird).

Jeder Gedanke des Absoluten aber ist ewig, und insofern etwas Absolutes, ist ein Moment in der Sebstbezeugung des-

selben vor sich selber; folglich auch der Gedanke jener Negation, der bei all seiner Passibilität doch mit den affirmativen Momenten des göttlichen Lebens zusammenfallen muß.

Der Gedanke einer Negation aber postulirt nicht nothwendig die objective Realisirung desselben, weil diese nicht nothwendig ist zur Selbstaffirmation, zur Selbstbezeugung des Absoluten als eines solchen. Tritt aber die objective Realisirung jenes ewigen Gedankens durch den Willen Gottes (aus Gründen, deren Erhebung wenigstens jetzt nicht hierher gehört) ein; so wird der Wille dem Gedanken Gottes kein Schuldner bleiben, und die Ewigkeit, Unwandelbarkeit des Gedankens wird sich in der Wesen-setzenden That Gottes (in der Creatur) als Sicherheit und Gewißheit des denkenden Seyns und des seyenden Denkens manifestiren.

So viel über die Wurzel der Gewißheit der Idee als Wissen vom Seyn. Was ihren Cirkel betrifft, bemerken wir nur noch: Das so bedingte Wesen wird im Denken, als seiner wesentlichen Form, wodurch es sich als Seyn für sich selbst bezeugt und offenbaret, eben hierin zugleich eine gleichlebendige Zeugenschaft über Gott für sich und für Andre ablegen.

Mit einem Worte: Das Wechselverhältniß zwischen den Gliedern eines contradictorischen und conträren Gegensatzes bildet nur dann einen Cirkel, wenn von einem Gliede des Gegensatzes zum gegenüberstehenden Gliede der Sprung durch die Luft in krummer Linie gethan wird, der den Seiltänzern in der Speculation selten ausbleibt.

Man gelangt aber viel leichter und einfacher von einem Ende auf das andre auf der wagerechten Spannung der zwei Glieder eines Gegensatzes, der zur Linken den realisirten (ins Seyn übersetzten) Gedanken Gottes hat, dessen Inhalt die Negation absoluter Ichheit und Persönlichkeit ist, zur Rechten aber das Contrefait von diesem, die Affirmation des Absoluten in vollendeter Selbstschauung, d. h. die absolute Persönlichkeit.

Ein Gegensatz, der deßhalb den Namen Contraposition verdient, weil eine zusammengesetzte Größe (hier ein organisches Ganze) mit seinen Coefficienten nicht anders formal negirt und real affirmirt werden kann, als unter der Form einer totalen Umkehrung seiner Lebenselemente und Momente (oder im formalen Sinne: nach Wesen und Form).

Freilich muß man bei dieser Fahrt von der alten in die neue Welt, die Linie passiren, und das ist mit Gefahr verbunden. Doch auch hiervon später. So viel einstweilen für die Cirkelschmiede in der Philosophie, die überall auflösbare Antinomien für unauflösbare und deßhalb vitiöse Cirkel ansehen und ausgeben.

Und wozu? um die analytische Methode, als Ausgangspunkt in der Speculation in übeln Ruf zu bringen; die Bärmutter dagegen Ihrer synthetischen idealen Construction bei guter Laune und bei gesegnetem Leibe zu erhalten.

3. Kapitel.

Cartesianismus.

Einleitung.

Auch hier verwahrt sich Rozaven von vorn hinein vor jedem Argwohne: Cartesianer zu seyn, mit der Bemerkung, daß er es gar nicht wagen könne, zu untersuchen: ob Gerbet in der Philosophie von Cartesius eben so unvollständig unterrichtet sei, als in der Lehre katholischer Schulen; und mit der Versicherung: Niemand Andern sich zum Führer in der Beurtheilung gewählt zu haben, als den heil. Augustin, und den heil. Thomas von Aquin.

Von dem Letztern bemerkt er schon im Vorworte: daß er sowohl in seiner Summa Theologiae, als in den 4 Büchern Contra gentiles den Weg der Demonstration in dem Beweise von Gottes Daseyn und seinen göttlichen Eigenschaften nicht

gescheut, und ohne daß er hiebei der allgemeinen Vernunft, als dem einzigen Principe der Gewißheit auch nur mit einer Sylbe erwähnt hätte. Eben so wenig sei ihm anderseits eingefallen: den demonstrativen Weg irgend Jemanden zur Pflicht zu machen. Zwischen können und sollen sei ein großer Unterschied. Zur Gewißheit der Glaubenswahrheiten komme auch der, des demonstrativen Weges Unfähige durch den göttlichen Glauben, den der heilige Geist dem Herzen des Christen einpräge.

Eine andere Bemerkung aber ist erheblicher, als daß sie hier nur kurz berührt werden könnte, nämlich: über die geäußerte Nothwendigkeit eines beständigen, und zwar von der Kirche verschiedenen immerwährenden Mittels zur Kenntniß jener Wahrheiten, (z. B. daß Gott Schöpfer der Erde) zu gelangen, von denen das ewige Heil des Einzelnen abhängt.

Rozaven verwirft diese Ansichten als eine neue Lehre, die der Kirche von jeher fremd gewesen, da diese Sich immer in Sachen des Glaubens als jenes infallible Medium aufgestellt habe. Ganz besonders aber eifert er gegen den Grund der Nothwendigkeit eines solchen Mittels für die Zeiten der bestehenden Kirche Christi (d. h. nicht bloß für die Zeit, als diese noch nicht gestiftet war). Jener Grund besteht darin: weil Ungläubige (z. B. Atheisten) nicht durch das Ansehen der Kirche zum Glauben an Gott gebracht werden könnten. Aber auch keineswegs durch die allgemeine Vernunft, setzt Rozaven hinzu, sondern durch den demonstrativen Weg, ohne daß jene, die den Weg mit ihm einschlagen, begehren werden: die Wahrheiten durch Demonstration sogleich als Wahrheiten durch Offenbarung (als Glaubenswahrheiten) anzunehmen. Der Glaube sei immer noch vorzugsweise göttlicher Glaube, d. h. Glaube an das Wort Gottes, das heißt: er geht im Objecte der Offenbarung auf — und der subjective Antheil steht noch zu sehr im Hintergrunde, wie könnte sonst das Wissen von Gott Nicht-Glauben heißen?! und wie könnte sonst

einer Operation des heiligen Geistes der göttliche Glaube mit beigelegt werden, ohne der Mitwirkung des Subjects (worin sie nur immer bestehen möge) zu erwähnen! Ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de iis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae fidei sunt, sage St. Thomas.

§. 1. Cartesianism und das Glaubensprincip (mitsammen verglichen).

Der Gegner von Lamennais rügt hier vorzüglich, daß Gerbet zur Unterstützung seiner Aussage über das cartesianische Glaubensprincip, und seine Unrichtigkeit, sich auf eine Stelle im heiligen Thomas berufe.

Wie kann sich Einer, (heißt es) der da sagt: Wir können durch unsere Vernunft keine Gewißheit haben von irgend einer geoffenbarten Wahrheit, Jemanden als seinen Gewährsmann anführen, der da sagt: Divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet.

Der heil. Thomas sagt freilich auch: Ultima perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione, ad quam quidem pervenire non potest, nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor (— q. 14 de fide); aber der dürfe sich keineswegs mit der Kenntniß der Thomistischen Theologie brüsten, der da nicht weiß: daß St. Thomas unterschieden habe, zwischen einer Kenntniß Gottes, die zur Vollkommenheit des Menschen gehöre, und zwischen einer, die der Mensch ohne Vollkommenheit erreichen könne (versteht sich durch seine Vernunft — auf dem Wege der Demonstration).

Zugleich macht Rozaven auf den Umstand aufmerksam, der den modernen Scholastiker verführt habe. St. Thomas stellt nicht nur nicht in Abrede, daß Vernunftwahrheiten von Gott und göttlichen Dingen zugleich ein Gegenstand der Offenbarung

seyn können, sondern er läßt sich sogar auf die Gründe ein, einer so gearteten Offenbarung, wovon die wichtigsten sind: daß die Kenntniß (connaissance) solcher Vernunftwahrheiten ein ernsthaftes Studium und langen Zeitaufwand voraussetze und demnach nur einer gewissen Klasse von Menschen zu Theil werden könne, die bei alledem doch nicht vor Irrthümern und Zweifeln auf immer gesichert seyn. Salubriter ergo, sagt Thomas, divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse absque dubitatione et errore.

Endlich wird aus der Schrift Contra gentiles nachgewiesen: daß Thomas schon zu seiner Zeit ähnliche Gegner, wie heut zu Tage, gehabt habe (die aber auch widerlegt seyn in derselben Schrift) nämlich die Einen, die da behauptet haben: die Existenz Gottes könne und brauche nicht bewiesen zu werden, weil sie theils an und für sich gewiß, theils eine größere Gewißheit voraussetzen würde, aus der sie bewiesen werden könne, was absurd sei. Die Andern, die da behauptet haben: daß die Existenz Gottes gar nicht durch die Vernunft gefunden werden könne; wohl aber per solam fidei et revelationis viam est acceptum. (cap. 12.) Und so schließt der Antikritiker: Wer sind Jene, die sich über die Auctorität des heiligen Thomas erheben können!!

§. 2. Cartesianism im Vergleich mit dem Subject des Glaubens.

Da den Anhängern des cartesianischen Systems unter den Theologen von Gerbet zur Last gelegt wird, daß sie in der individuellen Vernunft ein Princip der Infallibilität annehmen müßten, weil es ihnen sonst unmöglich wäre, für den Glauben eine Basis zu finden; so befaßt sich sein Gegner hier vorzüglich mit der Ausmittlung des Unterschiedes zwischen Infallibilität und Gewißheit (die Gerbet durchaus fälsch-

lich für gleichbedeutend zu nehmen pflege) und zwar in folgenden 7 Puncten.

1. Ein Wesen, das von Natur aus infallibel (unfehlbar), ist ein Wesen, das absolut nicht kann betrogen werden.

Diese Infallibilität besteht in der vollkommenen Kenntniß (connaissance) aller Wahrheiten, und kann ausschließlich und incommunicabel nur in dem unendlichen Wesen (infini) vorhanden seyn, d. h. in Gott.

Gott allein ist naturellement infallibel, so wie er naturellement unsterblich und impeccabel ist.

2. Neben dieser gibt es eine andere Art von Infallibilität die communicabel sei, mittheilbar an die Kreatur, so wie die Unsterblichkeit und Unsündlichkeit.

3. Jene wie diese aber (die essentielle und accidentelle) besteht in einer sichern und beständigen (assurrée et constante) Anschauung (l'intuition) der Wahrheit, aber nicht aller Wahrheiten.

4. Die Infallibilität eines endlichen Wesens hat demnach Grade nach der Stufenleiter der Wahrheiten.

5. Verschieden von der Infallibilität ist aber die Gewißheit (certitude). Ein Anderes sei: Sich nicht täuschen, und ein Anderes: Nicht getäuscht werden können; so wie es etwas Anders ist, zu wissen: daß man sich wirklich nicht täuschte, und ein Anderes zu wissen: nicht getäuscht werden können. Dort sei Gewißheit, hier Infallibilität (Unfehlbarkeit).

6. Die Behauptung ist falsch, daß ein fallibler Geist seiner Natur nach ein Geist sei, der sich immer und überall irren müsse. Die Engel und Heiligen im Himmel seyen fallibel ihrer Natur nach, und doch können sie sich nicht mehr täuschen und irren in irgend einem Stücke. (Dasselbe gilt von Adam im Paradiese; er konnte irren, aber der factische Irrthum war bedingt von der Sünde, die er nicht begehen mußte.

7. Die individuelle Vernunft ist eine fallible Vernunft;

aber daraus folgt nicht: daß sie jeder Gewißheit unfähig sei.

Denn dann wäre sie auch nicht fähig zu glauben, oder wenigstens sicher zu glauben. Der gewisse Glaube setzt eine gewisse Kenntniß voraus von einer infalliblen Auctorität, der man Glauben schenkt. Wenn aber diese gewisse Kenntniß etwa auf einem vorausgehenden Glauben abermal fußen sollte; so würde man in eine Progression ins Unendliche, d. h. in eine vollständige Absurdität verfallen.

Und nun führt der Anticriticus auch hier Stellen aus den Schriften des heil. Augustin und heil. Thomas an, keineswegs, wie er gesteht, um das moderne Auctoritätssystem zu widerlegen, wohl aber um die alte Theologie in Schutz zu nehmen gegen den Unfug der neuen Lehre, die jener (wenn auch ohne ihr Wissen und Wollen) eben so feindlich gegenüber stehe, als den sogenannten Cartesianern. Wir fangen mit Augustin an:

Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas. (De vera Religione).

Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet. (Ibidem).

Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis et in somnis vides ..... Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit: Scio me vigilare, sed: Scio me vivere. Sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire et in somnis videre, viventis est.

Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. (De Trinit. lib. XV.)

Man sieht hieraus, schließt der Verfasser sein Citat, wie schon zu Zeiten des heiligen Augustin, d. h. 12 Jahrhunderte vor

Cartesius, der Cartesianism Wurzel geschlagen. Sollte er vielleicht damals schon den Lehrvortrag der Theologie tief verletzt (altéré l'enseignement) haben??

Von den vielen Stellen aus den Schriften des heil. Thomas mögen hier nur die wichtigsten stehen:

1. Invenitur aliquod verum, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus (primis principiis), unde intellectus non potest subterfugere, quin illis assentiat.

2. In credente potest insurgere motus de contrario hujus, quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente, nec in sciente.

3. Dicendum: quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones percerte sciuntur, quando resolvuntur in principia, et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens, ex quo tamen nos certitudinem non acciperemus, nisi in nobis esset certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. (De veritate.)

Die Worte Thomas: daß die Gewißheit in den Principien liege, und daß diese wahrgenommen werden durch das innere Licht der Vernunft in Uns, ohne welches wir aller gewissen Erkenntniß ganz unfähig wären, commentirt aber unser Anticriticus mit den Worten: C'est ainsi que se verifie cette parole de l'Evangile: Unus est magister vester, Christus.

§. 3. Cartesianism verglichen mit dem Glaubensacte.

Die Bemerkungen des Gegners fallen hier und müssen auch kürzer ausfallen, wenn er sich nicht wiederholen will.

In dem versuchten Beweise (sagt er), daß der individuellen Vernunft eine Gewißheit zukomme, stellt Gerbet allerdings seinen Mann; allein (frägt er) ist's raisonnabel, darauf zu bestehen: daß in dem Herzen Derjenigen, die der Vernunft eine Gewißheit zuerkennen, der Glaube an das Wort Gottes unmöglich, oder doch aufhöre ein Act des Gehorsams zu seyn?

Ist's nicht klar, daß, um einen Act des göttlichen Glaubens zu leisten, man gewiß seyn müsse: daß Gott gesprochen habe?

Die Art und Weise, wie ich zu dieser Gewißheit gelange (ob durch die allgemeine oder individuelle Vernunft, oder durch die Auctorität der Kirche) mag seyn wie sie wolle: der Glaubensact bleibt derselbe, weil er kein Act des Wissens vom geoffenbarten Objecte ist (on n'a pas la science de l'object rèvélé).

Zum Schlusse persiflirt Rozaven noch den Dialog zwischen einem jungen Philosophen und seinem Beichtvater,

Ist's nicht wahr, frägt jener diesen: daß Jedermann nur das glauben dürfe, was seiner Vernunft bewiesen (demontré) ist? Der Beichtvater als Cartesianer antwortet: Allerdings mein Sohn! Rozaven aber behauptet: Cartesius hätte mit Nein geantwortet, weil es ihm nie eingefallen seye zu behaupten: daß die Mysterien unserer Religion, der Vernunft zuvor müßten demonstrirt werden, um sie hinterher annehmen (glauben) zu dürfen. Und so handelten die Cartesianer noch zur Stunde, setzt er bei. Wahr sey's, daß sie zugleich gestehen, sie würden die Mysterien nicht glauben, wenn sie nicht wüßten oder sähen, daß Gott wolle, daß der Mensch an sie glaube, und daß Gott Bürge ihrer Wahrheit sei; in Uebereinstimmung mit St. Thomas: Non enim crederent, nisi viderent, ea esse credenda.

Bemerkungen

zum

3. Cap. §. 1. Glaubensprincip im Cartesianismus.

Wie würde der heilige Thomas staunen, wenn er, in unsern Tagen auferstanden, nicht bloß dieselben Gegner (wenn auch in anderer Uniform) wie bei seinem ersten Hierseyn; sondern auch Gegner ganz neuer Art erblickte; Leute nämlich, schrecklich anzuschauen, weil sie nur Ein Auge, und dasselbe in Mitte der Stirne sitzen haben, wie weiland die Kriegsfama die asiatische Avantgarde der russischen Heeresmacht zu schildern pflegte, um Europens Kinder zu schrecken. — Andere sind zwar im Besitze zweier Augen, aber sie tragen dieselben, wie die Schnecken, auf der Spitze zweier Fühlhörner, welche sie zusammenziehen, und in den Augenhöhlen und hinter den Augendeckeln ruhen lassen können, so lange es practicabel und rathsam ist. Es ist aber nicht lange rathsam. Denn jene zwei Fühlhörner, mit schwarzen Punkten als ostensiblen Augen versehen, lassen sich sehr leicht als strahlende Moseshörner benützen, in einer Zeit, in der selbst die Aarone keinen Anstand nehmen, mitzurufen: Seht da eure Götter, die euch aus Egypten geführt!

Doch lassen wir diese Abenteuerer, die um ihre Zwei- und Einäugigkeit, mit der sie überall nichts, als Objectivität sehen, keineswegs zu beneiden sind, da sie consequent ihre eigene Subjectivität im Objecte untergehen lassen müssen. Und jenen Namen verdienen sie, auch wenn sie sich noch nicht am heiligen Thomas, dem Engel der alten Schule, vergriffen haben, aus Furcht vielleicht vor einer Lähmung eines ihrer Fühlhörner, wie solche

einst Israel an einer Hüfte erlitt. Sie haben aber dafür desto kühner dem nicht selig und nicht heilig gesprochenen Loyoliten Suarez den Hexenproceß an den Hals geworfen, hinter dem die Vorsehung ja ohnehin die Thore zum Heiligthume der scholastischen Philosophie nicht ohne Bedeutung geschlossen. * Aber eben deßhalb drängt sich eine andere Frage in den Vordergrund, nämlich: Was würde der heilige Thomas von Aquin sagen, wenn er unter seinen Verehrern Leute anträfe, die ihm in aller Ehrfurcht nicht bloß die Hände küßten, sondern vor allem die Schreibefinger der rechten Hand, weil sie vor Jahrhunderten niederzuschreiben sich getrauten: Daß es Wahrheiten unter denen der Offenbarung gebe, die ursprünglich Vernunftwahrheiten seyen, nichts destoweniger aber von der Vorsehung aus weislicher Rücksicht für die gebrechliche Menschheit doch auch geoffenbart worden, und die deßhalb noch keineswegs das Verdienst des Glaubensactes ausschließen, eben weil das Factum der Offenbarung und ihres Inhaltes festgehalten werden kann, ohne das andere Factum zu läugnen: durch Demonstration zu demselben Inhalte (oder doch zur rationellen Ermittlung des supprarationalen Gehaltes jenes positiven Inhaltes) gelangt zu seyn; kurz, die Behauptung: daß es rationelle (natürliche) Wahrheiten gebe, die zugleich übernatürliche (supraratonale) seyen, wenn auch nicht in einer und derselben Beziehung.

Wahrscheinlich würde St. Thomas staunend fragen: Ob denn nach Jahrhunderten derlei Muth in der Kirche verpönt sei? Und könnte man ihm anders antworten, als: daß derselbe Muth, wenn er sich noch auf die gleiche Anzahl von Vernunftwahrheiten wie vor Jahrhunderten einschränke, zwar sehr löblich erachtet; wenn er aber darüber hinausgreife, auch eben so geächtet zu werden befürchten müsse.

---

* Siehe die Schrift: Die Urphilosophie von Sieger.

Ohne Zweifel würde der Schutzengel der alten Schule um die neue Ueberzahl sich erkundigen, und wenn nun Jemand ohne Scheu vor dem gelehrten Heiligen und heiligen Gelehrten erzählen möchte: Wie nicht bloß die Lehre von der Weltwerdung in der Zeit (gegen die alte Behauptung: Mundum coepisse sola fide tenetur), nicht bloß die von der Dreieinigkeit Gottes; sondern selbst die von der Erlösbarkeit der Menschheit mittelst der Incarnation des Logos, in gewisser Beziehung jetzt unter die Vernunftwahrheiten gezählt werde;* so würde er sich allerdings in heiliger Geduld Aufschluß geben lassen über solch eine, plötzlich in die dunkle Rüstkammer der Vernunft hereingebrochene Allwissenheit jenes Geschlechtes, dem er doch wie einst, so jetzt noch angehöre.

Vor Allem aber müßte in der Auskunft, wenn sie Beide sicher zu Troste führen sollte, obenan stehen: daß es sich in jener Welt- und Gottesgelahrtheit keineswegs um das Wie, sondern bloß um das Warum (Wodurch und Wozu) der weltbekannten Vorgänge zwischen Gott und der Creatur handle. Ferner: daß jenes Wie überall und immer ein Geheimniß bleibe; doch begreife man zugleich: Warum es ein solches bleiben müsse; deßhalb nämlich: weil im Geiste als bedingten Wesen, die Momente der Reflexion (der höheren wie der niederen) nie und nimmer mit den Momenten des Lebens zusammenfallen könnten, eben weil der Geist, in seiner Bedingtheit, in die Lebensthätigkeit versetzt wird ohne es zu wollen. Könnte er das Letztre; so wäre der Gedanke der Bedingtheit und Beschränktheit Seiner Selbst in ihm eben so unmöglich wie in Gott; der Gedanke der Unbedingtheit Seiner aber gäbe ihm nicht bloß die Macht: Kind Gottes zu seyn und

* Unter welcher Beziehung eben nur die Erlösbarkeit, d. h. die Möglichkeit jeder factischen Erlösung nach ihrer objectiven und subjectiven Bedingung (Conditio, sine qua non) zu verstehen ist. So viel um allem Mißverstande vorzubeugen.

zu heißen, sondern das unbestreitbare Recht, durch alle Himmel mit Gott auszurufen: Ich bin der ich bin.

Mit dem Warum aber habe es in unsern Tagen eine ganz andere Bewandtniß, wie in frühern Jahrtausenden. Sie strafen nämlich im Verlaufe der Geschichte unsers Geschlechtes das alte Sprichwort: Wissen bläht auf, immer mehr und mehr Lügen. Mit einem Worte: Die ächten Quare machen nicht bloß einen ausgiebigen Querstrich durch die Rechnung der Seele wie des Leibes auf Fette und Aufgeblasenheit; sondern sie machen ihre speculativen Maulwürfe so dünn und dürre, so geschmeidig und maßleidig ohne Wehleidigkeit, daß sie den evangelischen Machtspruch fast Lügen strafen möchten: Daß eher ein Kamehl durch ein Nadelöhr, als ein Reicher ins Himmelreich kriechen werde. Denn die deutschen Weisen wenigstens kriechen sammt ihren mit Büchern bepackten Kamehlen und Dromedaren ohne Anstand durch ein Nadelloch.

Es sollte uns aber Wunder nehmen, wenn St. Thomas (da eben so viel Sprichwörter in Rede stehen) den Referenten nicht auf ein kostbares Sprichwort aufmerksam machte, nämlich: Mit großen Herrn sei, wie mit großen Heiligen, nicht gut Kirschen essen.

Und so müßte dann schicklicher Weise die weitere Auskunft prosaischer gegeben werden.

Beiläufig in den Worten: »Daß die wissenschaftlichen Kapitalien von einem Seculum zum andern immer mehr und mehr anwachsen, indem die Interessen selbst mit zu dem Stammcapital geschlagen werden. Und daß es demnach gar nicht so schwer halte, bedeutende Geschäfte und Unternehmungen zu wagen, ohne zu falliren, abgesehen zugleich von dem Credite, der ebenfalls im gleichen Verhältnisse wachsen müsse.

Zu läugnen sei anderseits freilich keineswegs: daß das gesteigerte neue Creditswesen — das alte Credo in dem Symbolum der Speculation, in Mißcredit gebracht habe, und

zwar nach dem bekannten der alten Schule: Quod scitur, non creditur, et quod creditur, nec scitur, nec sciri potest. Und so sei es gekommen, daß Viele leider! vom Wissen sich aufblähen ließen — und die alte hochverehrte Offenbarung Gottes (als Belehrung für die schwachköpfige Menschheit) nur noch als eine Art Anticipation, (und zwar in gewissen frühreifen Individuen des Geschlechts, aber ganz auf normalem Wege in die Geschichte eingetreten) stehen ließen, wo sie stand, und liegen ließen, wo sie lag.

Aber unter solchen Umständen ist nun freilich, heiliger, gläubiger Thomas! guter Rath für ungläubige Thomase theuer! Sagt man diesen z. B., das Mysterium der Trinität sei über die Vernunft, und könne von der Vernunft nur scheinbar, d. h. durch Analogien, begriffen werden, ja selbst die Beweise aus der Beschaffenheit des Selbstbewußtseyns genommen, seyen nichts Besseres als Analogien; so haben sie die freche (und weil nach dem Muster jener in dem Evangelio: Was ist leichter zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder: Stehe auf und wandle?) geformte, fast gotteslästerliche Frage auf der Zunge: Was ist leichter zu denken: Gott ist Seyn durch sich — oder: Gott, als jenes, ist ein dreipersönlicher Gott?!

Oder sie fragen, wie einst die Herodianer vom Herrn gefragt wurden: Wessen ist das Bild und die Ueberschrift? — (Sie meinen nämlich den Geist des Menschen als Ebenbild Gottes).

Und wie damals, so jetzt — Keiner von Uns hat den Muth zu negiren, Keiner aber auch den Muth, das Ebenbild als bloße Analogie zu affirmiren.

Die Gegner aber haben den Muth, aller Creatur, selbst dem freien Geiste, das Gepräge der Persönlichkeit (das wahre Selbstbewußtseyn) abzusprechen, und jene wie dieses Gott allein zuzusprechen.

Nichtich- sowohl als Ichnicht- seyn gilt ihnen identisch mit Creaturseyn, d. h. Nicht- Gott- seyn; so wie Gottseyn, als ein Durch- sich- seyn und Durch- sich- wissen, identisch ist mit Personseyn.« So die prosaische Auskunft. — —

Würde nun etwa der heilige Thomas ausrufen: Schlecht steht es auf diese Weise mit dem alten Glauben in neuer Zeit?! — Keineswegs; denn fragen zuvor würde er: Wie deuten denn eure Weisen die Ueberschrift um das Bild?

Und wenn er nun als Antwort vernähme: »Erschaffen von Gott dem Vater durch den Sohn, erlöst vom Sohne als Gottmenschen geheiligt vom heiligen Geiste; so lies't die Wissenschaft die Ueberschrift des alten Glaubens;« dann würde er ausrufen: »Solchen Glauben, solches Wissen habe ich zu meiner Zeit in Israel nicht gefunden! Gewußt wird zwar der Inhalt, geglaubt aber doch das Factum der Offenbarung als historische Thatsache.«

Und jetzt erst wäre der Punkt gefunden, wo alte und neue Zeit ein trauliches Wort wechseln könnten, und zwar zuerst darüber: daß das Factum mit dem Grunde desselben, der sowohl in der Natur Gottes, als der Menschheit involvirt liegt, und deßhalb zum Wissen evolvirt werden kann, nicht zu verwechseln ist.

So zweifelt ja selbst der Jude so wenig an der Möglichkeit (von Seite Gottes) eines von Gott gesandten Messias, als an der Nothwendigkeit jener Sendung von Seite der menschlichen Natur, aber die Thatsache jener Sendung, die Wirklichkeit der Erlösung läugnet er, und ist deßhalb ein Ungläubiger. Ferner: daß an jenem Grunde das theoretische Bedürfniß der Menschheit nicht die erste und nicht die zweite Hauptsache; sondern das ethische Bedürfniß der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde der cardo rei sei.

Erlösung ist allerdings auch Offenbarung, — aber Offenbarung ist noch nicht immer eine Erlösung.

Und Erlösung ist nicht bloß eine Offenbarung in Bezug auf den erklärten (declarirten und promulgirten) Willen Gottes, von dem die Initiative zur Erlösung ausgehen muß, oder in Bezug auf die Aussage des Erlösers, als einer Interpretation seines Verhältnisses zur Gottheit und zur Menschheit; — sondern sie muß desto mehr eine Offenbarung für die theoretischen Interessen der Menschheit werden, für den Fall nämlich: daß die Sünde in ihrem Gefolge Unglauben und Aberglauben mit sich führte.

Aber diese Nothwendigkeit ist doch immer eine bloß hypothetische, d. h. abhängig von dem Grade des persönlichen Verfalles der Nachkommen des Urmenschen; so wie jene Grade selbst von nichts, als von der Freiheit des Willens abhängig sind.

Aber gesetzt: daß die Nachkommenschaft Adams alle Sprachen der Engel spräche — und ihre Wissenschaft kein Bruchstück sondern ein Meisterstück für ewige seit undenklichen Zeiten wäre, — hätte aber doch die Liebe nicht (und woher sollte sie sie nehmen, wenn sie nicht wäre zuerst geliebt worden?); so wäre sie doch nichts anders, um mit St. Paulus zu reden, als eine klingende Schelle, ein tönendes Erz.

Und hierin liegt das für unsere ungläubige Zeit wichtige: „Hic Rhodus, hic salta“ der Religionswissenschaft!

Die Zeit, die sich so wenig ihres vormaligen Unglaubens als ihres gegenwärtigen Wissens im Gebiete der Religion schämt, und die wohl weis: daß sie nicht durch den Glauben zum Wissen, — wohl aber durch neues Wissen zur Erkenntniß der Gegenstände des alten Glaubens vorgedrungen, solch eine Zeit läßt sich ihre Wissenschaft nicht durch den alten Vorwurf: das Glaubensverdienst dabei eingebüßt zu haben, in sträflichen Verdacht ziehen. Aber — ob ihr Erkennen in Gedanke und Wort — ein Bekennen in Wort und That geworden? —

gegen diese Frage wird sie um so weniger einzuwenden haben, je mehr sie erkennt: daß Alles, was Idee ist, und von der Idee stammt, zu dem angestammten Pfunde gehöre, worüber Jedem, dem es zugefallen, eine strenge Rechnung vom Hausvater abgefordert werden wird.

Denen aber in derselben Zeit, welchen es in ihrer halben Wissenschaft ohne Weisheit einfallen könnte: das Factum der Offenbarung selbst (wie die Juden, nur aus einem andern Grunde) in Abrede zu stellen, aus dem Grunde nämlich: daß Gott nicht offenbaren wolle und könne, zu dessen Offenbarung er selber den Geist ins Daseyn gerufen habe, denen also, wie läßt sich ihnen kräftiger begegnen, als mit der freudigen Zustimmung: daß Gott seinen Eingeborenen wohl nicht deßhalb dahingegeben, um der Welt den Kopf durch unbegreifliche Geheimlehren zu Recht zu setzen, sondern das Herz oder den Willen durch das mysteriöse Magisterium der unendlichen Liebe. Denn Liebe nur erzeugt Gegenliebe. Und wenn die Menschheit, wie Paulus sagt, allen Verstand der Engel besessen, hätte sie doch die Liebe nie haben können zu Gott, zu den Brüdern, — ohne von Dem eine Kenntniß zu haben, der aus Liebe zum Vater und zu seinen Brüdern sich erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze! Und wenn der heil. Thomas zum Schlusse und Ueberflusse ja noch fragen sollte: Wo der Gehorsam und mit ihm das Verdienst bei solch einem Glauben des durchgebildeten Cartesianism bleibe, da es ja nicht mehr in der Gewalt des Menschen stehe: ein aus seinem Grunde nothwendig erwiesenes Factum anzunehmen oder nicht? so würde er sich gewiß eher als unsere Zeloten bescheiden lassen in der Antwort: daß das Wesen des Gehorsams überall vorhanden seyn müsse, wenn von einem Verdienste desselben die Rede sei. Das Wesen aber besteht überall in der freien Hingabe meines Willens an den Willen Gottes (der sich eben in jenem Factum der Incarnation herausstellt) und in der Treue jener Hingabe

bis ans Ende. Und so erprobt sich auch hier die Wahrheit des evangelischen Textes: Justus ex fide vivit. Auch das erprobte historische Factum hat, nebst seiner sinnfälligen, eine unsichtbare Seite (die Endabsicht Gottes), die hier, wie überall, nur im Glauben festgehalten wird, der in der werkthätigen Liebe zur abermaligen Offenbarung vordringt und so in der Zeit für die Ewigkeit reift. Und nur Eine (nicht aber zwei) Spontaneität besitzt der Geist, die im Erkennen so gut wie im Bekennen ins Spiel kömmt, nur mit dem Unterschiede, daß der Geist im Bekennen oft hinter seinem Erkennen zurückbleibt, bald mit geringerer, bald mit größerer Schuld, — nie aber kann er in der That bekennen, was er so wenig in der Vorstellung kennt, als im Gedanken erkennt, und so wird auch psychologisch erhärtet das schwere Wort: Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet.

Das Glaubensbekenntniß und sein Verdienst kann demnach nie bloß darin gesucht werden: daß eine bloß bezeugte Thatsache so fest gehalten wird, als wäre sie selbst Gegenstand unserer sinnlichen Erfahrung geworden; (was sie doch für uns nie gewesen, nie werden kann.) — Der Zwang des Sinneseindruckes kann hier ohneweiters durch einen andern Zwang ersetzt werden, der immer noch zur Sinnlichkeit gehört, wiewohl selbst jener, wie dieser, nie so weit gehen kann, daß er dem freien Geiste die Sünde gegen den heiligen Geist unmöglich machte, eine Sünde, die bei Jenen um so leichter zu Stande kömmt, deren ganzes Leben ein stehendes Register von Sünden gegen den creatürlichen Geist in seinem ursprünglichen von Gott gesetzten Unterschiede von der Natur unter ihm ist.« Auch müßte dann selbst den Jüngern und Aposteln als Augenzeugen das Glaubensverdienst abgesprochen werden. Die alte Schule selbst aber findet das Glaubensverdienst der Apostel in dem Festhalten der unsichtbaren Wahrheit im sichtbaren Gewande der Thatsache, und hat dem zu Folge die Worte des

Herrn: »Weil du gesehen, Thomas, hast du geglaubet; selig aber sind, die da nicht sehen und doch glauben,« in Uebereinstimmung mit dem Worte des Weltapostels: Fides est argumentum non apparentium, dahin gedeutet: daß, was Thomas gläubig erkannt und bekannt habe in den Worten: »Mein Herr! und mein Gott!« eben nicht das gewesen, was er gesehen und betastet habe.

*) Sehr richtig bemerkt in dieser Beziehung Dr. Kuhn in dem Aufsatze: Ueber Begriff und Wesen der speculativen Theologie (Tübinger theologische Quartalschrift B. III. 1832.) „Da die Intelligenz des Menschen mit der Freiheit und sittlichen Natur desselben innig verbunden ist; so ist die Beschaffenheit des ganzen Menschen Bedingung gewisser unmittelbarer Erkenntnisse und des Grades der Ueberzeugung, womit sie sich dem Bewußtseyn darstellen. Und diese Bedingung läßt sich für das Individuum durch keine Wissenschaft erfüllen, sie ist ein Werk der Freiheit und insofern ganz verschieden von derjenigen, welche die Basis irgend einer mittelbaren Erkenntniß ist, die sich jedem einlernen und aufnöthigen läßt.“ Wie aber jene Erkenntniß, so ist auch der Glaube an gewisse welthistorische Thatsachen Werk der Freiheit.

Zum §. 2. über das Glaubenssubject im Cartesianism.

Wir wollen uns freuen, wenn die obige Siebenzahl im Raisonnement über Infallibilität und Gewißheit, in die Schule der Auctoritätslehre wie die sieben Farben des Lichtstrahles einbrechen; aber wir haben guten Grund zu befürchten: daß diese von jener mehr geblendet als erleuchtet werden dürfte.

Das Gewisseste aber ist: daß Gerbet dadurch von seiner Ansicht über die von cartesischen Theologen aufgestellte bedingte Infallibilität nichts nachlassen werde. Klingt doch das von Rozaven gebrauchte Wort: eine Art Infallibilität, fast noch widerwärtiger als das Adjectiv: Bedingt, nämlich fast so wie eine Art Gottheit. *

*) Selbst die alte Schule spricht von einer subjectiv absoluten Infallibilität im Gegensatze zu einer objectiv höchsten (summa) So behauptet P. Gabriel Antoin: der Gedanke, daß ich bin, sei zwar absolute, aber nicht summe infallibel, welche Gewißheit nur unserm Gottesgedanken zukomme. De fide divina. Sectio III.

Und in der That, der alten Schule war es selbst nach dem Eintritte der neuen Epoche in der Methode der Speculation zu verzeihen, wenn ihr der Unterschied zwischen einer absoluten und höchsten Infallibilität, als ein nichtiger, entging, sie hatte ja eben ein Wort gesucht, um sich ganz wörtlich als alte neben einer neuen Schule zu behaupten, und dasselbe hiemit ohne weiters gefunden, folglich auch nach ihrer Meinung mit dem Worte eine Realität.

Aber was soll man zu Aeußerungen in unsern Tagen, wie folgende, sagen: „Darin stimmen wir mit Lamennais vollkommen überein: daß das höchste Kriterium der Wahrheit, also das Princip absoluter Gewißheit, nur die, sich uns offenbarende, göttliche Vernunft sei, — also die äußere, übernatürliche Offenbarung — also das Christenthum (weil es die Fülle aller Offenbarung ist) — also der Katholicismus (weil er allein die Bedingungen enthält: jenes äußerlich und unfehlbar zu erkennen.)

Aber in der Art, wie dies nachgewiesen, weichen wir von Lamennais ab, und verwerfen entschieden die von ihm aufgestellte Methode, (nämlich: anstatt die übernatürliche göttliche Offenbarung als solche in der Uebereinstimmung der Völker nachzuweisen, vielmehr, umgekehrt, die göttliche Offenbarung aus der allgemeinen Uebereinstimmung nachzuweisen.)

Wir läugnen nicht: daß die individuelle Vernunft sich irren könne, und schreiben ihr keineswegs Unfehlbarkeit zu, aber aus jenem Können folgt noch kein Müssen; folgt nicht: daß die Vernunft nichts wahrhaft erkennen kann. Der Beweis aber, und also die Gewißheit eines solchen Erkennens, beruht auf dem, was wir eben Wahr-nehmung (Erfahrung) heißen, — und das, was wir immer auf dieselbe Weise als das Wahre erkennen, was also immer fortwährt und sich bewährt, das ist das Wahre. Wir haben sonst keinen andern Begriff vom Wahren — — — Dabei aber wird freilich vorausgesetzt: daß unsre Wahrnehmungsorgane und unser Erkenntnißvermögen so eingerichtet sei,

daß wir mittelst derselben, im normalen Zustande, das Wahre erkennen können, und daß es wirklich ein, außer Uns existirendes, objectives Wahre gebe. Ohne diese Voraussetzung, ohne diesen Glauben an die Existenz und Erkennbarkeit der Wahrheit müßten wir dem absoluten Scepticismus anheimfallen, und es gäbe für uns sofort keine Gewißheit. — — — Es gibt also ein objectives Wahre — dasselbe offenbart sich in der Erscheinung, diese ist das erscheinende Wahre selbst.

Das Wahre ist nicht erst hinter der Erscheinung — also ein Anderes als die Erscheinung (wenn wir uns sonst nicht durch den Schein, der an der Erscheinung ist, täuschen lassen). Das sind nothwendige Voraussetzungen, auf die sich alle uns mögliche Gewißheit stützt. „So Gengler in der Recension der Schriften von Lamennais und Gerbet im 4. Hefte der Tübinger Quartalschrift 1832.; eine Sprache, die uns aus Genglers Munde unerwartet kam, und der allerdings bei aller Einsicht doch mehr Umsicht in Zukunft zu rathen wäre.

Und zu diesem Zwecke nur einige kurze Andeutungen:

a. Wer der individuellen Vernunft keineswegs Unfehlbarkeit zuschreiben kann, der muß derselben zu gleicher Zeit, schlechthin Unfehlbarkeit absprechen, folglich Fehlbarkeit schlechtweg zusprechen. Für diesen Fall bleibt unsrer Gewißheit freilich nichts, als bare Voraussetzung, übrig.

b. Wie kömmt denn in den Denkgeist die Unterscheidung von Seyn und Erscheinen, von subjectiv- und objectiv-Wahrem?? Allerdings muß sie von Außen her in ihn hineinkommen, wenn er sie nicht in sich zu erzeugen, und sodann erst nach Außen hin zu reflectiren im Stande ist, quod erat demonstrandum, und wozu wir Jedem alles Glück wünschen. — — Allerdings gibt es keine Erscheinung ohne Seyn, d. h. ohne Etwas, das da erscheint; aber es gibt doch auch ein Seyn hinter, weil vor und ohne seine Erscheinung, eben weil jenes Seyn sich keineswegs durch sich selbst in die Erscheinung übersetzen kann. Dem zu Folge ist also alle Erscheinung eine immanente Offenbarung des Seyns vor ihm selber und dadurch erst für ein Anderes.

Allein diese Immanenz ist zugleich auch eine transcendente Offenbarung, weil ein Seyn, daß nicht einmal durch sich erscheinen, unmögeich durch sich seyn kann.

Jenes offenbart sich also, durch seine Beschränktheit hindurch,

als ein bedingtes Seyn, und ist hiemit nothwendig eine Offenbarung des Unbedingten, Absoluten.

Und erst mit und nach diesem innern Processe ist die Möglichkeit gegeben: sowohl etwas Aeußeres als eine Offenbarung (eines Innern) überhaupt, als insbesondere gewisse Offenbarungen als Gottes Offenbarungen nach Außen hin, denkend zu erfassen. Doch hievon mehr im Texte.

Uebrigens ist es uns nie in den Sinn gekommen, durch ein Hervorheben der subjectiv-analytischen Methode die objectiv-synthetische und mit jener zugleich das katholische Princip (des Christenthums) außer Cours zu bringen, da wir vielmehr der Ueberzeugung leben: daß jene zu dieser Methode in der Wissenschaft sich eben so verhalte, wie Gewißheit zur Sicherheit im Erkennen, wie Geistes- und Naturleben im relativen Daseyn. Und wie diese den eigentlichen ganzen Menschen, so constituiren jene seine vollkommene Intelligenz, als durchgeführtes Selbstverständniß.

Dazu kömmt endlich noch: daß Lamennais und Consorten, bei aller Antipathie gegen Cartesianism, und bei all ihrer Sympathie mit der alten Scholastik, doch so viel von jenem angezogen haben dürften, daß sie bei dem Worte Communicabilität der Unsterblichkeit und der Inpeccabilität, den Kopf schütteln werden; und diese Unzufriedenheit wird sich dann gewiß auch auf die Infallibilität und ihre Communicabilität für den Menschengeist, erstrecken; wiewohl sie in letzter Beziehung (nach unserer Meinung) ganz unklug zu Werke gingen, und ganz auf ihre allgemeine Vernunft vergessen haben müßten, die ihnen doch für etwas Besseres und Reelleres gilt, als für ein bloß formales Product der Abstraction, nämlich für jene Vernunft, die sich zu individualisiren, folglich auch zu communiciren versteht.

Und in der That, was soll das heißen: Unsterblichkeit ist communicabel? Setzt diese Mittheilung nicht schon Etwas (ein Seyn) voraus, dem sie mitgetheilt wird? Und ist dies Et-

was einanderes, als eine Substanz? und kann diese sterblich seyn, d. h. irgend einmal aufhören zu seyn? ohne deßhalb schon am göttlichen Wesen zu participiren: weil sie nie aufhören kann. Und dieselben Fragen wiederholen sich bei der Infallibilität, insofern sie incommunicabel seyn soll, gleichfalls.

Denn ist der Unterschied zwischen der communicabeln und der incommunicabeln, d. h. zwischen der creatürlichen und göttlichen Infallibilität nur ein quantitativer; so liegt darin noch kein Grund: Warum Gott der Creatur seine Infallibilität (als connaissance parfaite) nicht ebenfalls mittheilen könnte, und zwar ohne Gefahr für seine Gottheit, weil diese jene connaissance gar nicht durch Mittheilung, sondern aus eigenen Mitteln besitzt. Doch darüber mögen sich antike und moderne Scholastiker unter einander vergleichen, so gut sie können; wir haben schon früher die Bemerkung gemacht: daß es mit dem Monismus der Gewißheit (dem die neue theologische Schule ahnend nachjagt, ohne eben den rechten Weg dazu einzuschlagen) eine eigene Bewandtniß habe, der man keineswegs so obenhin das Anathem nachwerfen dürfe. Doch hievon später!

Und so stünden wir bei den Citaten.

Aber aus diesen geht hervor: daß der heil. Thomas in seiner Theorie von Gewißheit so viele Lichter aufstecke, daß unser Auge mehr geblendet als erleuchtet wird, und daß wir deßhalb abermal zu Fragen genöthiget werden, die Niemand leicht als unnütze taxiren wird. Z. B. Wozu der Geist eines Lichtes bedürfe, um die Principien oder Dignitäten zu erschauen? (jenes Licht mag nun übrigens ein übernatürliches oder bloß natürliches seyn) ferner: Was ist jenes Licht eigentlich hinter und ohne seiner bildlichen Bezeichnung? Warum machen sich jene Principien nicht als solche schon sichtbar? Was sind jene Principien? Sind sie formaler oder realer Natur? Endlich: Warum ist grade die Sichtbarkeit das punctum saliens in der Gewißheit oder in der relativen Infallibilität??

Diese und ähnliche Fragen wehen Einem aus der Lehre des heiligen Thomas desto unheimlicher an, weil sich in ihr so viel wie keine Antwort vorfindet.

O Schade! daß Geister wie St. Augustin nur in Jahrtausenden einmal zur Welt geboren werden, weil sie ja ohnehin für Jahrtausende einen Pfad durch Wüsteneien angebahnt haben! Wie nahe steht das Se vivere scire dem Cogito ergo sum! und wie ganz anders wäre das Letztre ausgefallen, wenn nach Augustin's instinctartigem Griffe Jemanden vor Cartesius noch eingefallen wäre sich zu fragen: Was aber heißt leben? und: Was heißt eigentlich wissen? Und fürwahr! da schon Augustin das Leben als das Unwandelbare (Substrat) in allerlei Zuständen ansah; so hätte ja das Unwandelbare selbst, bei fortgesetzter Betrachtung auf wandelbare Elemente reducirt, noch einen tiefern und sicherern Grund der Gewißheit geben müssen, als den uns der heilige Thomas und sein Commentator ausfertigt, wenn jener das Lumen rationis erstlich als ein divinitus interius inditum, dann aber noch als ein Lumen aufstellt, quo in nobis loquitur Deus — und Wozu? um die Principien zu erschauen, in welche alle Schlüsse und Demonstrationen aufgelöst werden müssen. Ist denn das Princip aller Principien als solches nicht selbst schon eine Sprache Gottes, weil er in jenem, als er es ins Daseyn rief, Einen seiner ewigen Gedanken ins wesenhafte Seyn übersetzte? * Damit aber sein Commentator ja nicht glaube, als fänden wir in seinem evangelischen Texte die Lehrmacht Christi zu hoch angeschlagen; so möge er sich sagen lassen: daß wir an seiner Stelle lieber die Worte des Evangelisten Johannes angeführt hätten, vermöge welchen der Logos Christi das Licht genannt wird, das da erleuchtet Jeden, der in diese Welt tritt, — dann aber in Bezug auf die Macht des Menschensohns im Menschengeschlechte auf die eigenen Worte desselben: »Ohne mich könnt ihr nichts«

und zwar mit dem exegetischen Beisatze: — aus eigenen Mitteln; Wie so? weil das ganze Geschlecht (außer dem Urmenschen) nur ist, weil Er ist. Und wie könnte nun der Einzelne in jenem sagen: Ich vermag etwas, ohne ihn!? — Darum sei ihm auch Preis und Ehre in alle Ewigkeit!!

* Der Scholastik aber war die Idee von der Schöpfung (Creatio) als einer Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes, noch fremd. Und nur im uneigentlichen Sinne wurde sie eine locutio Dei genannt, weil die Creation nicht zu dem Endzwecke von Gott ausgegangen sei, um zu offenbaren ea, quae habuit in mente. Antoin de fide Sect. II. Und keine bessere Sprache führen jene in unsern Tagen, die das Characterzeichen des Christenthums in dem Inbegriffe aller Offenbarungen finden wollen; da doch im Christenthume vor Allem, und nach allen Richtungen die nova creatura im zweiten Adam zählen sollte, weil sie auch allein bezahlt hat.

Zu §. 3 über Glaubensact im Cartesianism.

Also abermal und vielleicht noch nicht zum letzten Mal müssen wir hören: Wissen ist kein Glauben, und jenes kann als solches auch nie Glauben werden — dieses aber wohl in gewissem Sinne zu jenen hinzutreten.

Ferner: Alles Wissen ist ein Schauen; Glauben aber nur ein Wahrhalten dessen, was entweder gar nicht mehr geschaut werden kann, oder noch nicht geschaut, aber einst gewiß geschaut werden wird.

Alles Schauen aber schließt die Möglichkeit des Zweifels aus, nicht so das Glauben, das nur den Zweifel ausgeschlossen hält. Endlich: Die Gegenstände des geoffenbarten Glauben liegen über, die des Wissens aber im Gebiete der Vernunft. — Diese wiederholte Sprache führt uns das bereits oft abgebrochene Thema von der Intuition als dem Grunde der Gewißheit im Wissen zurück. Das Thema selbst aber hat

zwei gleich wichtige Seiten, wovon die erste in die Frage: Wie kam die Scholastik auf den Gedanken: der Anschauung jenen Grad von Gewißheit zu vindiciren? die andere aber in die Frage gefaßt werden kann: Wie konnte sie das Wissen ein Schauen nennen?

Leichter ist es allerdings, die erste Frage deßhalb schon zu beantworten: weil es selbst in unsern Tagen (nach Jahrhunderten der alten Schule) noch Viele gibt, die der Anschauung denselben Grad von Gewißheit beilegen, und zwar (wie sie sagen) wegen ihrer Unmittelbarkeit, eigentlich aber wegen ihrem unvermittelbaren Leichtsinne ihres speculativen Geistes, bei dem sie sich nie die Frage aufwerfen können: Was alles dazu gehöre, um äußern Gegenständen eine objective Realität beizulegen.

Was ist aber Wahres an jener Behauptung? Sehr Vieles — und sehr Wenig, je nachdem sie vom Geistes- oder vom Naturwesen gelten soll. Unmittelbar kennt sich und wahrnimmt sich allerdings die Natur in der sogenannten Sinnesanschauung. Denn ihr gehört das Auge (oder die Sinnesorgane überhaupt) eben so gut an, als die den Sinnen gegenüber liegende Sinnenwelt. Jene wie diese ist das Product als natura naturata von ihr als natura naturans, und auch nur von dieser als Lebensprincip geht das Leben aus in jene, wie in alle andern Producte.

Und selbst in dem leiblichen Organismus des Menschen kann es nicht der Geist seyn, von dem die Belebung des erstern ausfließt (wenn dieser auch in seiner Freiheit bald vortheilhaft, bald nachtheilig auf seine Leiblichkeit einwirken kann), sonst müßte seine Herrschaft, sein dominium eminens, in dieser irdischen Behausung sich unstreitig nobler ausnehmen, als es leider! der Fall ist.

Der Umstand: daß das Lebensprincip der leiblichen Individualität in Stillstand geräth und dem Lebensprincipe der allge-

meinen Natur anheimfällt, sobald der Geist aus jenem Gebilde gewichen; spricht nur scheinbar für die Einheit der Belebung des Menschen, und erhält metaphysisch seine Correction vom Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn aus, in der Behauptung: daß, weil die unfreie Natur als Lebensprincip zur Vollendung ihrer Lebensform im Gedanken, an den freien Geist angewiesen, und dieses Acme im Menschen factisch erreicht; jene für sich ohne den Geist kein Daseyn mehr anzusprechen hat, d. h. bei der factischen Trennung des Geistes von der thierischen Individualität, diese als Besonderheit dem allgemeinen Naturleben anheimfällt.

Wir haben aber oben nicht ohne Grund gesagt: daß die Natur sich unmittelbar kenne oder wahrnehme, eben weil sie es zu keinem Erkennen Ihrer Selbst bringen kann. Warum nicht? weil ihr zu ihrer Selbstbezeugung (zu ihrem Wissen um sich) kein anderer Weg angewiesen ist, als der der Zeugung oder Emanation, ein Weg, dessen Ziel kein anderes seyn kann, als: die formale Schematisirung der realen Erzeugnisse, kurz: der Begriff als formale Einheit der realen Vielheit. Ihr Wissen bleibt also immer nur ein Wissen um ihre Erscheinungen, und wird nie ein Wissen um sich als Seyn, als Lebensprincip, d. h. ihr Kennen wird nie ein Erkennen, ein eigentliches Wissen. Wo aber dieses nicht eintritt, da ist keine Gewißheit vorhanden bei aller sonstigen Unmittelbarkeit und der ihr zukommenden Sicherheit.

Gehört es nun aber zum Character des Geistes, sich als Seyn für sich, als Lebensprincip zu wissen; so ergibt sich schon hieraus: daß der Geist zur Gewißheit über die Natur außer ihm, nicht auf unmittelbarem Wege vordringe, weil diese Letztere von der Gewißheit des Geistes um sich selber abhängig ist.

Allein selbst die Gewißheit des Geistes von ihm selber ist keine unmittelbare, wie solche schlechterdings nur vom

absoluten Seyn prädicirt werden kann. Denn nur durch die Erscheinung seines Seyns gelangt er zum Wissen um das Letztere, und selbst in diese Erscheinung kann er sich nicht durch sich selber übersetzen, sondern er wird versetzt durch die Einwirkung eines fremden Seyn, und durch seine nothwendig erfolgende Gegenwirkung. Und wie jene Einwirkung nur möglich ist durch die ursprüngliche Qualität des Subjectes, die wir Receptivität nennen; so kann auch die Gegenwirkung nur gedacht werden durch eine ihr zu Grunde liegende Qualität, Spontaneität genannt.

Da nun aber diese beiden Seynsweisen von der Art sind, daß sie sich als solche einander ausschließen, d. h. von einander wechselseitig und einseitig nicht können abgeleitet werden; so sprechen sie beide ein gemeinschaftliches Princip eben so an, wie sie solches selber factisch schon aussprechen, das Princip findet sich als solches und als Unmittelbares erst im Gegensatz zum Gegensatz der Receptivität und Spontaneität, in welchem letzten es sich selber vor sich bezeuget hat. Der Weg zum Wissen des Subjectes als eines Unmittelbaren (vor aller Vermittelung, versteht sich) ist daher die Vermittelung selber. Kurz: Die Seynsweise des Subjects ist von der Art, daß sie dasselbe verinnert, ein Proceß, der den graden Gegensatz bildet zum Lebensprocesse der Natur, die sich mittelst Emanation veräußert, d. h. ein Aeußerliches wird.

Und dann erst, wenn das menschliche Subject zur Unterscheidung der Scheidung, d. h. zur Erfassung des Seyns als Princips und Substrats der ursprünglichen Erscheinung (der Receptivität und Spontaneität) vorgedrungen; dann erst kann und muß der Menschengeist alle gegebene Objectivität nach denselben Kategorien (Seynsweisen) behandeln. Dann erst muß er all und jeder Erscheinung, zu der er sich selber nicht als zureichende Ursache bekennen kann, ein eigenes Princip zuerkennen und zwar mit derselben Gewißheit, mit der er sein Daseyn selbst, als Seyn

und Erscheinen (und jenes erst nach und hinter diesem) ursprünglich und instinctartig gefunden hat. All und jeder Realismus ist in seiner Wurzel vom Idealismus der Erkenntniß bedingt, insofern die Idee als solche, nicht bloß Formales, sondern zugleich Reales ist, weil sich in ihr eine Ursache als Ur-Sache bezeuget und offenbart.

So viel über die Unmittelbarkeit der Natur in ihrem Kennen, die, weil sie kein Erkennen und Wissen ist, keine Gewißheit hat; ohne ihr deßhalb schon auch die Sicherheit in ihren Functionen abzusprechen (von der noch späterhin die Rede seyn wird); und so viel über die Mittelbarkeit des Geistes im Wissen um sich als Seyn, das allein Gewißheit gibt im Erkennen des eigenen, und dadurch erst um fremdes Seyn und Daseyn.

Wir stehen nun bei der Beantwortung der zweiten Frage.

Wo die Unmittelbarkeit der Anschauung gleich gesetzt wird der Gewißheit; da kann es nicht anders kommen, als daß das Wissen, bei allem Gegensatze zum eigentlichen Anschauen, doch zu einer Art von Schauung wenigstens erhoben werde, um einerseits die Gewißheit, die in jenem liegt und sich aufdringt, nur einigermaßen, anderseits aber zugleich den Unterschied zwischen Wissen und Glauben ganz zu rechtfertigen.

Es hat sich aber in der Beantwortung der ersten Frage schon herausgestellt: daß das Wissen des Geistes um sich, als Verinnerungsproceß keine Veräußerung wie bei der Natur sei, folglich auch keine Schauung absetze, wie hier, wo sich das Eine Naturprincip im Subject und Object (wiewohl in successiver Gestaltung und Steigerung) real gegenüberstellt; sich hier, wie dort in Erscheinungen als Producten individualisirt. Das Object des Geistes als eines Princips ist seine Erscheinung selber, nämlich die Differenzirung seines Seyns in den Gegensatz von Passivität und Spontaneität, als Seynsweisen, d. h. als Weisen, die auf das Seyn eben so hinweisen, wie es sich selber in

ihnen beweis't und bezeugt; und dadurch, d. h. in der Unterscheidung der Scheidung (der gegensätzlichen Seynsweisen vom Seyn) zugleich zur Ueberzeugung gelangt vom fremden und eigenen Seyn.

Und grad' in dieser Innerlichkeit entspringt der Quell aller Gewißheit, die von der Sicherheit der Naturwesen, in ihrer Gebundenheit durch das Allgemeinleben, wohl zu unterscheiden ist. Es wird überhaupt in unsern Tagen viel gesprochen über den Character des Selbstbewußtseyns als einer Selbstschauniß und zwar einer unmittelbaren, und besonders von denen, die sich an die alte Kritik der Vernunft von Neuem gewagt haben, zu dem Zwecke: um etwas Höheres am Ende der Entdeckungreise zu finden, als ein Postulat der practischen Vernunft.

Aber sie haben Alle vergessen: daß es auf dem analytischen Wege der neueuropäischen Speculation nicht genug ist: vom ausgebildeten Selbstbewußtseyn auszugehen, wenn jener Weg endlich einmal ins gelobte Land der Wahrheit führen soll. Hinreichend wäre es nur dann, wenn unser menschliches Daseyn um keine Minute älter als unser Selbstbewußtseyn wäre. Nun aber ist es nicht so; das erste Wort ist freilich nicht das Wort Ich, weil ja die Natur selber im Menschen zu Worte kömmt, wie unter ihm zu Tönen, — aber der erste Geistesgedanke bleibt es, und Viele erheben sich gar nicht zu jenem Worte, wiewohl sie von zahllosen Ichheiten umgeben sind, Jener nicht zu gedenken, die dazu nicht gelangen in einer Umgebung von bloßen Naturindividuen.

Drum ist und bleibt die Vorschule aller Metaphysik die Genesis des Selbstbewußtseyns — in der Frage: Wie kömmt das Denksubject zum Ichgedanken = Wie komme ich zu mir selber = Was gehört alles dazu, um mich selber zu finden? Werden diese Fragen nur mit halbem Ernste gestellt und beantwortet; so ist zweierlei unmöglich:

a) Den Ichgedanken — (das betonte Selbstbewußtseyn) als reine Subject-Objectivität des Geistes anzusetzen. b) Den Ichgedanken als formale Allgemeinheit der innern Erscheinungen aufzufassen.

Ist aber das Unmögliche, wenn auch nur in Einigen, möglich geworden; dann schwätzen es wohl Tausende nach, bis der Hanswurst auf der Bühne der Speculation erscheint, und mit Hilfe eines Pudels, der schreiben, lesen und rechnen gelernt, das ganze speculative Publicum in seiner erlogenen Persönlichkeit genial persiflirt — und — was das Schönste an der ganzen Buffonerie ist — dafür grandiös applaudirt wird, bis der Vorhang fällt, und das Orchester das Lied von den sieben Todsünden mit türkischer Musik von der Gesammtmasse instinctartig accompagnirt anstimmt:

»Komm, laß uns Vieh seyn,
Und bei Lust und Fressen
's Denken vergessen. *

NB. In §. 3. übrigens fällt zwar die Hauptrede noch besonders auf Verdienst und Gehorsam des Glaubensactes. Da aber hierüber schon Einiges gesprochen worden, und auch ferner sich noch Gelegenheit zur gänzlichen Abthuung desselben Gegenstandes darbietet; so können wir unsere Bemerkungen zu diesem Kapitel hiermit schließen.

---

* Geistliche Uebungen von Zach. Werner. Wien 1818 bei Wallishausser.

4. Kapitel.

Von der Auctoritätslehre.

§. 1. Die Auctoritätslehre im Vergleich mit dem Glaubensprincip.

Die Bemänglungen Rozaven's fallen von nun an breiter aus, und zwar wie billig: da sichs in diesem Abschnitte um die Begründung jener Lehre handelt, zu deren Bekämpfung Rozaven sich auf dem Kampfplatz eingefunden.

Hier soll nur das Wichtigste von Jenem stehen. Die erste Bemerkung betrifft die Methode in der Aufsuchung des Glaubensprincips in der Auctoritätslehre, der zu Folge der Mensch in seinem natürlichen Zustande vorausgesetzt wird, d. h. nicht in dem unnatürlichen des Wahnwitzes, wie dies der Fall wäre bei Jedem — der da zweifelte an der Existenz Seiner oder der Außenwelt.

Aber ein für die Darstellung der Auctoritätslehre nothwendiges Präliminare wäre, nach Rozaven, die Untersuchung gewesen, über die Gewißheit der besagten Existenzen und über das Princip derselben. Denn wenn es zur Narrheit gehört, daran zu zweifeln; so muß die Gewißheit evident seyn, sonst wäre es ja wenigstens Klugheit, wenn nicht Weisheit: sie in Zweifel zu ziehen. Ist aber die Gewißheit ausgemacht, so frägt sichs: Ob die individuelle, oder die allgemeine Vernunft jene Gewißheit gebe? Würde sie aber jener abgesprochen, wie konnte dieselbe sodann zur Gewißheit von der Existenz einer allgemeinen Vernunft und eines Unterrichtes von derselben gelangen? Für den Fall aber, daß das neue System (für den ersten Menschen wenigstens) sich berufen sollte auf eine unmittelbare Belehrung von Gott; wird hinzu gesetzt: daß der Verfasser zuvor hätte

zeigen sollen: Wie eine Vernunft, die keine Gewißheit durch sich davon besitzt: Daß ein Gott sei, gewiß seyn könne: Daß er gesprochen habe?

Eine scharfe Rüge trifft eben daselbst Gerbet's Behauptung: daß katholische Theologen für die Christen die Auctorität der Kirche als Glaubensprincip aufstellen.

Ein Glaubensartikel könne nämlich kein Princip des Glaubens seyn, weil man dieses schon haben müsse, um jenen glauben zu können.

Die Kirche sei wohl die Regel unsers Glaubens, aber keineswegs in der Ausdehnung: daß man keine gewisse Kenntniß von einer geoffenbarten Wahrheit besitzen könne abgesehen von der Auctorität der Kirche. Kurz: Was immer der Gegenstand unsers Glaubens sei, und wie immer das Mittel beschaffen sei zu jenem zu gelangen; das Motiv oder das Princip der Gewißheit unsers Glaubens bleibe immer dasselbe: Wir glauben, was und weil Gott etwas geoffenbaret hat.

Der zweite Punkt betrifft die Klage des Verfassers über die Einwürfe der Gegner gegen sein Princip des Glaubens, die von der Art seyn, daß sie den Stand der einfachsten Frage verdrehen, da es sich ja um nichts anders handle, als um die Auffindung des unfehlbaren Zeugnisses, das jedem Menschen (oder jedem Christen) das Zeugniß Gottes (die primitive Quelle des Glaubens) überliefert.

Der Verfasser selber aber sei der Erste, bemerkt Rozaven, der jene Frage verdrehe insofern er das Princip des Glaubens mit dem Beweise der Offenbarung verwechsele.

Jenes sei Eins, dieser aber könne mannichfaltig seyn, denn das Princip des Glaubens, als einer Tugend (vertu), sei unmittelbar Gott allein, der jene Tugend in der Seele des Menschen niedergelegt.

Das Princip des Glaubens aber als eines Actes ist von Seite des Menschen zwar sein Verstand und Wille, aber von

Seite Gottes abermal die Gnade (Influenz Gottes), die jenen erleuchtet und diesen bewegt.

Die Gewißheit dieses Actes aber rührt unmittelbar vom Worte Gottes her, der uns nicht in Irrthum führt.

Die Gewißheit aber, die wir von der Offenbarung haben, ist wohl ein nothwendiges Präliminare zum Glaubensacte, aber sie ist weder das Motiv, noch das Princip desselben: die Gewißheit des Glaubensactes beruht nicht auf der Kenntniß, die wir von der Revelation haben, sondern auf der Offenbarung (Wort Gottes) selber, und ist deßhalb eine übernatürliche, im Gegensatze zu der natürlichen Gewißheit in der Kenntniß der Offenbarung. Kurz: Wenn Gerbet den Unterschied zwischen Wissen und Glauben nicht für Täuschung ansieht; so muß er gestehen, daß es kein Absurdum ist zu sagen: Ich weis, daß — und ich glaube, was Gott, und weil er gesprochen!

Die schärfste Lauge aber gießt Rozaven mit einer Art Schadenfreude über die Behauptung und ihre metaphysische Begründung aus: daß nämlich das Glaubensprincip das constitutive Princip der Menschenvernunft und aller Intelligenzen sei.

Es wird sich der Mühe lohnen zu sehen, ob jene, wenn nicht seinem Herzen, doch vielleicht seinem Verstande Ehre mache.

Zuerst läßt er sich in die Prüfung des Begriffes von der individuellen Vernunft, als der individualisirten Allgemeinvernunft (raison commune) ein. Sein Resultat aber hievon ist: daß er jene aus zwei Vernunften bestehend erblickt, wovon die eine fallibel, die andere infallibel sei. Solch eine Vernunft habe nun für ihn allerdings etwas Wunderbares, das noch mehr gesteigert werde, wenn er nach dem Axiome: Nihil potest esse sui causa fragte: Welche von den zwei Vernunften die individuellen Urtheile zusammensetze?

Er begreife wohl, so gut er könne: Wie eine eine Vernunft

Participation von einer allgemeinen seyn könne; aber keineswegs: Wie sich eine Vernunft selber componiren (zusammensetzen) könne. Suche ich nun, fährt er fort, das Princip dieser Zusammensetzung in der allgemeinen (wenn auch individualisirten) Vernunft; so müssen ihre Urtheile so ausfallen, wie sie selber, d. h. infallibel; und doch sollen diese Urtheile grad fallibel seyn.

Schade, schließt er, daß Gerbet vergessen, vor Allem eine klare Definition zu geben von einer allgemeinen Vernunft, die sich zu Vernunften individualisirt, und doch wesentlich verschieden in den Letztern ist und bleibt.

Schalkhaft — (in der scheinbaren Absicht: um sich Klarheit in dieser Sache zu verschaffen) stellt er an den neuen Metaphysiker einige Fragen. Vor Allem z. B. Was für eine Vernunft Adam gehabt habe? Ob man sagen dürfe: Sie sei zu gleicher Zeit die allgemeine und individuelle gewesen, wenn nicht gar eine dreifache: die allgemeine als solche, — die Participation an dieser, und die individuelle?

Er corrigirt sich aber und meint: man müsse nach dem Wunsche des Auctors, den Menschen nehmen, wie er ist, d. h. im Stande der Gesellschaft auffassen, also in den Zeiten Mathusala's, in denen die allgemeine Vernunft in der größten Blüthe und Kraft dagestanden. Denn nachher sei die Sündfluth hereingebrochen, und habe das zahlreiche Geschlecht bis auf acht Personen verschlungen.

Und nun frägt er: Ob die Vernunft dieser Achtzahl infallibel gewesen sei, oder nicht? Und wenn sie es nicht gewesen. Wie komme dieselbe zur Unfehlbarkeit in acht Millionen Menschen? Kurz: Ist die Infallibilität das Resultat einer arithmetischen Operation, und ist's möglich zu bestimmen: Wie viel fallible Vernunften zu einer allgemeinen infalliblen gehören?

Im Durste nach Aufklärung in einer so wichtigen Sache greift der Kritiker sogar über in die Schriften Lamennais als des Stifters der neuen Schule.

Daselbst findet sich denn: daß die generelle Vernunft (die Vernunft des Geschlechts) (auch aller intelligenten Wesen) ursprünglich nichts anders sei als eine Participation an der göttlichen Vernunft (la raison de Dieu), und daß diese Vernunft selbst nichts anders sei, als die Uniformität der Wahrnehmungen und der Accord der Urtheile. Allein die alte Schwierigkeit kehrt auch hier und zwar verstärkt wieder. Theilnahme an der göttlichen Vernunft muß auch eine Theilnahme an der Infallibilität nicht bloß, sondern auch an der Infinität Gottes seyn. Und überdieß wolle man ja nicht wissen: Ob Gott — auch des Menschen Vernunft habe; sondern. Was die menschliche Vernunft als solche (d. h. eigentlich, nicht aber uneigentlich) sei.

Es könne mit der Vernunft ja keine andere Bewandtniß haben, als wie mit der Natur jedes andern Dinges. Könnte uns gedient seyn, frägt Rozaven, mit der Behauptung: die Natur dieses Menschen bestehe in der Theilnahme oder in der Portion von der allgemeinen Menschennatur? Ein Mensch, der nicht vollständig die menschliche Natur besäße, wäre kein Mensch; und so sei's auch mit der Vernunft, die als wesentlicher Bestandtheil der Menschennatur nur in dem Individuum existire, außer diesem aber (in der Abstraction) sei sie ein Ding der Vernunft (être de raison).

Das Wort: allgemeine oder gemeinsame Vernunft (commune — universelle) könne daher nur die in allen Individuen existirende Vernunft, d. h. die specifische Einheit der Natur in der Mehrheit der Individuen bezeichnen.

Rozaven spricht endlich auch noch von der Anwendung desselben Wortes auf die Bezeichnung der Uebereinstimmung der Menschen in Gesinnung und Entschluß; zeigt aber auch zugleich: daß diese Uebereinstimmung der Mehrheit wohl ein Anzeichen für die Wahrheit, keineswegs aber eine

Bürgschaft für Wahrheit und Gewißheit nothwendig in sich schließe.

Wir könnten mit diesem Auszuge, der das Wesentlichste dieses §. liefert, schließen; aber es handelt sich noch um die Beleuchtung eines Citats aus St. Augustin, das der Auctoritätslehrer zur Bekräftigung seiner Grundansicht und ihrer Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre anführt, das aber ganz geeignet ist, das grade Gegentheil unzweideutig darzuthun.

Gerbet, ganz voll von der Idee: daß es keine Vernunft ohne Glauben gebe, und daß der Glaube das constitutionelle Princip der menschlichen Vernunft sei, bildet sich ein, diese Fundamental-Wahrheit überall zu finden und so auch in St. Augustins Worten: Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Diese Stelle aber, zeigt Rozaven, habe erstens schon in der Uebersetzung gelitten, weil Gerbet das Et mit pour préparer übersetzt habe.

Zweitens sei sie aus dem Contexte gerissen, der da ganz anders laute: Animae medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur gradatim distincteque, pulcerrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit (cum consideratur, cui sit credendum) et certe summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. (De vera Relig. 45) und deßhalb auch unzweideutig darthue: daß es St. Augustin nie beigekommen sei: daß es ohne Glauben (an Auctorität) keine Vernunft, ohne Glauben keine Gewißheit geben könne. Da er die ratio der Auctorität nicht bloß coordinirt; sondern der ratio selbst die Würde einer Auctorität vindicirt.

Rozaven führt nun für seine Behauptung noch andere schlagende Stellen aus Augustins Schriften an. S. 109.

Si rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capere nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. (Ad Consent: ep. 120.)

Nolo auctoritatem meam sequaris, ut ideo putes: tibi aliquid necesse esse credere, quoniam a me dicitur. Sed — aut Scripturis canonicis credas, si quid nondum, quam verum sit, vides, aut interius demonstranti veritati, ut hoc plane videas. (Epist. ad Paul. 112.)

Quamvis, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim, quae, nisi intelligamus, non credimus. (in Psal 118. serm. 18. 3.)

Zum Schlusse macht Rozaven noch einige spitzige Bemerkungen über die retrograde Bewegung zwischen dem Meister und Jüngern der Auctoritätslehre in Bezug auf das Axiom: daß der Glaube das Unionsprincip aller Intelligenzen sei. Der Meister nämlich habe das Glaubensprincip nicht bloß in den Himmel verpflanzt wissen wollen; sondern dasselbe auch sogar in Gott hineingeschoben. Die Schüler aber seien wenigstens so bescheiden, da den Glauben aufhören zu lassen, wo die Anschauung (intuition) anfange, d. h. im Himmel und seinen Bewohnern.

§. 2. Auctoritätslehre und Glaubenssubject.

Vor allem protestirt Rozaven gegen das Sophisma: daß, weil das katholische System mit der neuen Lehre eine fallible Vernunft als Subject des Glaubens annehme, diese mit jenem einerlei Vorwurf von Seite der Cartesianer zu wiederlegen habe. Aufs Wort komme es nicht an, sondern auf den Sinn desselben.

Wichtig ist für uns die Stelle über den Sinn des Wortes fallibel und Intelligenz, weil sie uns einen Blick in seine Metaphysik thun läßt.

Infallibles und Fallibles verhalten, nach Rozaven, sich zu einander, wie Unendliches und Endliches. Das Unendliche ist Alles, aber ein Endliches ist darum noch keineswegs ein Nichts. Ein Wesen ist darum endlich, weil es nicht alle Vollkommenheiten ohne Gränzen besitzt; oder ein Wesen ist fallibel deshalb, weil es nicht Alles weiß und deßhalb sich irgend täuschen kann. Ein endliches und fallibles Wesen ist daher ein Mittelding zwischen dem unendlichen und infalliblen Wesen und dem Nichts.

Das endliche Wesen ist also Etwas und hat Etwas. Aber Alles, was es ist, und was es hat, erhält es vom unendlichen und infalliblen Wesen, das ihm sein Wesen und seine Vollkommenheiten in dem Maße, als es ihm gefällt, mittheilt, immer aber in bestimmten Gränzen.

Sein endliches Wesen kann nie unendliches Wesen seyn, das ist klar; aber es kann das Bild, die Aehnlichkeit vom Unendlichen darstellen, und das ist Etwas. Die Intelligenz ist so gut communicabel, wie die andern Vollkommenheiten des Unendlichen Wesens, und das Endliche kann damit begabt seyn, in gewissen mehr oder weniger eingeschränkten Gränzen. — Stellen aus St. Augustin und St. Thomas werden abermal zur Erhärtung angeführt.

Cognitio principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non autem cognitio signorum (De ver. ep. 11. art. 1). Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus (de Mag. n. 39). Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia, quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere, per hanc rursus intelligo. (De vera Relig. n. 97.)

Von der Intelligenz heißt es: Die Idee von Intelligenz schließt nothwendig die Idee der Gewißheit in sich. Eine Intelligenz ohne alle Gewißheit wäre keine Intelligenz. Intelligenz seyn, Etwas begreifen, Gewißheit haben sind synonime Ausdrücke.

Für eine Intelligenz muß es gewisse Wahrheiten geben, die sie als gewiß erkennt, und die die Basis seiner Intelligenzen bilden. Das sind die sogenannt ersten Wahrheiten, die durch Anschauung erkennbar, und die, nach Maßgabe der Intelligenz, in größerer oder geringerer Anzahl in dem Wesen vorhanden sind, und in Betreff derer kein Irrthum Statt finden kann. Intellectus semper est rectus secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur. (St. Thom. q. 17.)

Der angeführte Einwurf selbst, fährt Rozaven fort, treffe daher auch nur ausschließend die neue Lehre, weil nur sie behaupte: eine fallible Vernunft sei aller Gewißheit durch sich unfähig; und weil sie so beschaffen sei, so bedürfe sie einer Auctorität. Auch sei jener Einwurf unwiderlegbar von der neuen Lehre, er möge von Sceptikern oder Nichtsceptikern gewagt werden.

Was aber denselben Einwurf in dem Munde eines Protestanten gegen die katholische Doctrin betreffe; so sei er eben so leicht zu widerlegen; weil er daselbst auf zwei unrichtigen Voraussetzungen beruhe, denn es sei falsch:

1. Daß die katholische Doctrin das Princip der Gewißheit (in Bezug auf die christlichen Dogmen im Allgemeinen) in die infallibele Auctorität der Kirche setze.

2. Daß eine fallible Vernunft als solche aller Gewißheit unfähig sei.

Allein auch selbst zugestanden: daß jener Einwurf nur von Sceptikern gemacht worden; so gereiche die Nichtwiderlegung dem neuen Systeme gar nicht zur Ehre. Was solle man, frägt Rozaven, von jener Lehre halten, die kein Wort hat den Feinden

der Wahrheit gegenüber, als: daß der Einwurf selber nicht Wahrheit sei? — Der katholischen Lehre dagegen sei nie ein Einwurf von Sceptikern unauflösbar gewesen; wie solches aus St. Augustins Worten hinlänglich dargethan worden sei: Intima scientia est, qua nos vivere scimus. Und excusabel, schließt er, ist deßhalb auch Cartesius, der an jenem Felsensatze eine Festigkeit gewahrte, die ihn zum Fundament seiner Philosophie um so mehr qualificirte, als er schon von einem Augustin, der eben so großer Theologe als Philosoph gewesen, für unerschütterlich gehalten worden.

Rozaven steht nun, ohne sich um die Beantwortung der zwei gemeldeten Fragen bekümmert zu haben, bei der dritten Bedingung (die von dem Anhänger der neuen Lehre zugestandener Weise nicht eingegangen werden könne), mit der er sich so umständlich beschäftigt: daß er sich sogar auf eine Widerlegung der syllogistischen Form, die Gerbet, um die Absurdität jener Forderung greller darzuthun, gewählt, ebenfalls syllogistisch einläßt.

Gerbet's Syllogismus aber, in den er jene dritte Bedingung der Gegner einkleidet, ist folgender:

M. Der Mensch kann nur eine Gewißheit besitzen, insofern als er mit Gewißheit die allgemeine Vernunft oder die gemeinsame Uebereinstimmung (Consentement commun) erkannt.

M. Nun aber kann er diese nicht erkennen, als mittelst seiner individuellen Vernunft, die fallibel ist in Allem und immer.

C. Also kann er auch die allgemeine Vernunft nicht mit Gewißheit erkennen, und folglich ist sie auch ihm kein Princip der Gewißheit.

Rozaven bemerkt über diesen Syllogism: daß sein Major so verstanden, wie ihn Gerbet versteht, allerdings bare Absurdität sei; dieser aber versteht und übersetzt ihn so: Der Mensch kann keine Gewißheit besitzen, bevor er nicht mit Gewißheit das Princip der Gewißheit erkannt habe.

Der Sinn einer Proposition aber müsse ja bestimmt wer-

den nach der Lehre dessen, der sie aufstellt; nicht aber nach der Lehre dessen, der sie zu bestreiten habe.

Die Lehre des Erstern sei hier ohneweiters: Daß die generelle Vernunft kein Princip der Gewißheit sei. Die vorgeworfene Absurdität liege also nur darin, daß man von ihm verlange, zu affirmiren, was er negire.

Das sei aber eine sehr geschickte Methode, sich aus der Verlegenheit zu ziehen und dem Gegner den Mund zu stopfen.

Rozaven schlägt nun den Weg der alten Methode ein, und erklärt seinem Gegner: Die Hauptsache zwischen Uns ist einmal zu wissen: Ob die allgemeine Vernunft das einzige Princip der Gewißheit sei, oder nicht.

(Vorausgesetzt aber dürfe von keiner Seite Etwas werden, was erst erhoben werden soll).

Und nun frage ich weiter: Wie kann mich die gemeinsame Uebereinstimmung (consentement commun) von einer Wahrheit gewiß machen, wenn ich nicht vorher gewiß bin, daß diese Uebereinstimmung die Wahrheit bekräftigt? oder: Wie kann die gemeinsame Uebereinstimmung das Princip aller Gewißheit seyn, wenn es nothwendig ist, daß ich auf gewisse Weise jene Uebereinstimmung zuvor erkenne, als sie mich gewiß machen kann von irgend einer Wahrheit?

Das ist eine bestimmte Frage, die eine eben so kategorische Antwort fordert.

Und nun setzt Rozaven seine Frage sogar in einen Syllogismus um, weil, wie er schelmisch bemerkt, der Gegner ein Freund von diesem logischen Verfahren sei.

M. Wenn die gemeinsame Uebereinstimmung keine Gewißheit von irgend einer Wahrheit geben kann, so lang als ich nicht gewiß erkannt habe, daß jene Uebereinstimmung in Bezug auf eine Wahrheit besteht; so kann sie auch nicht das einzige Princip der Gewißheit seyn.

M. Nun aber kann ich keine Gewißheit haben von irgend einer

Wahrheit durch die Uebereinstimmung, wenn ich nicht gewiß bin, daß die besagte Wahrheit bezeugt worden ist durch jene Uebereinstimmung.

C. Also — die gemeinsame Uebereinstimmung kann keineswegs das alleinige Princip der Gewißheit seyn.

Mit folgenden **drei** Punkten wird das Ganze geschlossen: Das Consentement commun kann als einziges Princip der Gewißheit nicht zugelassen werden: 1. Weil dessen Infallibilität eine unerwiesene Voraussetzung ist. 2. Auch zugelassen die Infallibilität; so ist doch die Gewißheit des Consentements bedingt von der erkannten Existenz derselben, diese muß jener vorausgehen. 3. Diese Existenz kann nur erkannt werden von einer fallibeln Vernunft (d. h. nach der modernen Lehre: von einer Vernunft, die dem Irrthum unterworfen ist in Allem und immer), d. h. sie kann gar nicht erkannt werden.

§. 3. Auctoritäslehre und der Glaubensact.

Vor Allem tadelt der Verfasser die Definition des Glaubensactes, als einer Unterwerfung des Geistes **unter die Auctorität der allgemeinen** (katholischen) **Tradition**, die das Zeugniß Gottes fortpflanzt, — wenn jene Definition als übereinstimmend mit der Definition der katholischen Theologie über denselben Gegenstand ausgegeben wird.

Denn diese lehre von jeher: daß der Act des göttlichen Glaubens eine freie Unterwerfung des Geistes sei **unter Gott als den Urheber der Offenbarung**, aber keineswegs unter jene Auctorität, die die vorhandene Offenbarung zur Kenntniß der Uebrigen bringe.

Ferner: Die katholischen Theologen kennen keine andere infallible Auctorität in Sachen des **Glaubens**, als die Auctorität der **Kirche**; aber diese Auctorität selbst sei ein Glaubensartikel unter den andern. So kennen sie auch keine andere **allgemeine** Tradition, als die der **Kirche** selbst. Und fürwahr:

sie glauben keineswegs an das Zeugniß Gottes zu Folge der Auctorität der Kirche, wohl aber, umgekehrt, glauben sie an die Auctorität der Kirche in Kraft eines göttlichen Zeugnisses. So wird auch kein Theologe sich des kirchlichen Zeugnisses bedienen, um die Existenz einer Offenbarung zu beweisen, weil das ohneweiters eine Petitio principii wäre.

Einer besondern Berücksichtigung werth hält der Verfasser die Bemängelung des Theologen Suarez und des heiligen Thomas von Seite des Vertheidigers der Auctoritätslehre.

Dieser nämlich hält den Erstern für ganz unverständlich; den Andern sich selbst widersprechend in Bezug auf seine eigene Ansicht über das Verdienst des Glaubensactes. Rozaven citirt die ganze Stelle:

Ille, qui assentit alicui rei credendo, aut habet causam sufficientem inducentem ipsum ad credendum, aut non; si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum, levitatis est credere, secundum illud: Qui cito credit, levis est corde (Eccles. XIX. 4.), et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium. Darauf aber gibt St. Thomas folgende Antwort als Auflösung. Ad tertium dicendum, quod ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum. Inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, vel, quod est plus, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur meriti. (Sum. 2. q. 2. art. 9.)

Rozaven bemerkt sehr richtig, daß die von Gerbet erhobenen Schwierigkeiten sich nur von seiner Einbildung herschreiben, die eigenen Einfälle überall in der lehrenden Kirche als Wahrheiten wiedergefunden zu haben. Und daher sei es auch für diesen Fall gekommen, daß Gerbet den Ausdruck in-

ductivum (causa inducens) ad credendum bei St. Thomas übersetzt habe mit principe de croyance (Glaubensprincip) statt dem schlichten Worte Motif de croire. Ueberdieß spräche sich in dieser Stelle nichts Anderes aus, als der alte Unterschied zwischen Wissen und Glauben, wovon jenes auf die Evidenz, dieser auf Auctorität gestützt von jeher ausgegeben worden sei. Die Auctorität sei zwar hinreichendes Motiv zum Glauben, aber keines zum Wissen, und daher käme es, daß der Glaube so lang frei sei, als er nicht zum Wissen geworden.

Dieselbe Bewandtniß habe es auch mit dem gegen Suarez erhobenen Tadel, der da behaupte: die Motive des Glaubens müßten evident glaubwürdig seyn, in dem Satze: Existimo, nullum hominem praebere verum et perfectum assensum fidei christianae, nisi prius aliquo modo assequatur vel participet hanc evidentiam credibilitatis. Widerspruch könnte ihm aber nur dann vorgeworfen werden, wenn die Ausdrücke: evident an sich, und evident glaubwürdig, synonim wären, was aber nicht der Fall sei, da das Wort evident auf die Objecte des Glaubens; evident glaubwürdig aber nur auf das Motive bezogen werden könne. Wo der Gegenstand des Glaubens evident sei, da habe man eine Ueberzeugung (conviction) vom Gegenstande desselben, und diese werde, als zwingend, den Glauben aufheben, der immer ein freier Act unsers Willens bleibt.

Wenn aber bloß das Motiv evident sei; so habe man zwar eine Ueberzeugung vom Motive, aber mit jener könne der freie Glaube an das Object sehr gut bestehen.

Rozaven führt zum Ueberflusse das Beispiel von der Heilung des Gichtbrüchigen an und die Worte des Heilandes: Ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tibi dico: Surge etc. Ist aber bei der Evidenz der Glaubwürdigkeit euer Glaube nicht vom individuellen Urtheile abhängig erklärt?

Diesen Einwurf weiset Rozaven damit ab, daß er frägt: Es kömmt darauf an, was ihr versteht unter dem individuellen Urtheil? Versteht ihr etwa, daß meinem Glauben ein Urtheil vorangehe, wornach mein Wille sich bestimme; so bin ich einverstanden. Versteht ihr aber: daß jenes Urtheil das Princip oder Motiv des Glaubens sei; so bin ich ganz und gar dagegen. Denn eine Bedingung (als nothwendiges Präliminare) und ein Motiv (als Princip) sind zweierlei.

St. Thomas sagt auch hierüber: Inducitur auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Womit er eigentlich sagen wollte, daß die Gewißheit, von einem Wunder gewährt, nicht hinreichend wäre, uns zum Glauben zu bringen, wenn Gott damit nicht den noch mächtigeren Impuls seiner innerlichen Gnade verbände.

Aber da der Mensch selbst dieser Gnade widerstehen könne; so sei eben so klar, daß das Alles wohl zur Bedingung oder zum Präliminare des Glaubens gehöre, diesen aber nicht ausmache.

Der Wille (unterstützt immerdar von der Gnade) muß dem Verstande (immerdar erleuchtet von dem übernatürlichen Lichte) befehlen: seine Beistimmung den aufgestellten Wahrheiten zu geben, eine Beistimmung, die ihre Gewißheit aus einem übernatürlichen Principe zieht, von dem sie selbst erzeugt wird (qui le produit). Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur in via? (Luc. 24.)

Zweitens läßt sich Rozaven auf die hochgerühmten Vorzüge des Glaubensactes nach der Ansicht des Auctoritätssystems ein, die darin bestehen sollen, daß jener Act einerseits nichts anders sei, als ein Halten an der menschlichen Vernunft in höchster Steigerung, folglich auch an der höchsten Gewißheit (wenn es überhaupt noch eine Gewißheit gibt); anderseits aber derselbe Act eben so sehr ein freier Act sei,

weil nur die Evidenz (die hier gar nicht ins Spiel komme) eine Ueberzeugung erzwinge.

Ganz besonders aber wird gerühmt, daß jener Glaubensact unabhängig sei von jedem evidenten Privaturtheil, von dem die Generalvernunft zuvor als infallibel erklärt werden könnte. Denn jenes sei durchaus unvermögend: eine innere Verbindung zwischen General-Vernunft und ihrer Infallibilität auszumitteln; und das ganz natürlich, weil (in jedem System) die Gewißheit unbeweisbar sei.

Unser Criticus nun freut sich vor Allem herzlich darüber, daß dem Auctoritätlehrer grad in dem Augenblicke, wo er beide Backen so voll nimmt, Aeußerungen wider Willen entwischt seien, wie z. B. jene: »wenn es überhaupt noch eine Gewißheit gibt.« Diese Ungewißheit über Wahrheit und Gewißheit stehe Dem sehr schön, der bereits von seiner eigenen Existenz es zu keiner Gewißheit gebracht habe, außer durch die allgemeine Vernunft, die einerseits zu Gott gemacht, insofern ihr das incommunicable Attribut der Infallibilität beigelegt wird, anderseits aber sich dem Menschen doch nur mittelbar durch die fallibeln Sinne mittheilen kann. Wo bleibt also bei solchem Vorgange das, was man uns als Princip der Gewißheit aufstellt?

Auch läßt Rozaven schadenfroh dem Glaubensacte sehr gern die gerühmte Eigenschaft zu, daß er als Unterwerfungsact auf keinem evidenten Urtheile fuße, mit dem Beisatze: wenn jener Act nur noch auf einem besonnenen (prudent) Urtheile fuße; was aber wohl schwer werde dargethan werden können, weil die allgemeine Vernunft doch nichts anders seyn könne, als das Consentement der individuellen, fallibelen Vernunften; desto leichter aber das Gegentheil, da fallibele Vernunften jene seien, die immer und überall irren, folglich auch im Consentement.

Ein neues Geheimniß der Auctoritätslehre findet Rozaven auch darin:

Daß jener Unterwerfungsact nur deßhalb im Menschen zu Stande komme, weil er als gewiß kennen lernen wolle die Regel seines Lebens, die Wahrheit (d. h. unabhängig von irgend einem Privaturtheile). Alles Begehren und Wollen setze aber doch eine Kenntniß dessen voraus, das begehrt werde. (Ignoti nulla cupido.)

Dieses vorausgesetzte Erkennen aber besteht dießmal bloß darin, daß der Mensch wisse, daß eine Wahrheit existire, die er nicht kenne, ferner: daß die Generalvernunft ihm jene Wahrheit gewiß zur Kenntniß bringen werde.

Heißt das aber, frägt Rozaven, nicht schon andere Wahrheiten voraussetzen? Kurz: Ein Wesen, das in sich keine gewisse Erkenntniß von seinen innern Affectionen hat, kann durch äußere Mittel, die es also noch weniger erkennen kann, zu keiner Gewißheit kommen.

Wie die Rationalität, so dient auch der scheinbare Pietismus Gerbet's unserm Criticus zum Zeitvertreibe, nämlich in jener Stelle: wo Gerbet sich mit der Nothwendigkeit der Gnade, selbst für den Anfang des Glaubens herumtreibt. »Weil der Glaubensact ursprünglich einen rechten und geordneten Willen in sich schließe, der aber durch die Ursünde in Unordnung gerathen sei«.

Schlimm genug für den Auctoritätslehrer als Theologen, bemerkt Rozaven, wenn er die Nothwendigkeit der Gnade nur aus dieser Folge der Sünde zu beweisen gedenkt. Adams Wille sei 1. vor dem Falle gerecht und geordnet gewesen und doch habe er der Gnade bedurft, um einen göttlichen Glaubensact zu erzeugen. 2. Sei die Gnade nicht bloß für den Willen, sondern auch für den Verstand nothwendig. 3. Die Nothwendigkeit der Gnade für den Glaubensact liege darin, daß dieser ein Act sei, der die natürlichen Kräfte unsrer Natur übersteige, und deßhalb des göttlichen Beistandes bedürfe. Und wenn diesem doch widerstrebt werden könne; so erkläre sich dies daraus, weil die Er-

leuchtung des Verstandes und die Bewegung des Willens von der Gnade mit zum Inductivum oder Präliminare gehöre. Und eben deßhalb ziehe die (vom Willen abhängende) Beistimmung des Verstandes ihre Gewißheit nur aus dem übernatürlichen Principe, von dem sie anderseits selber wieder ein Product sei.

Und die so lehrten, seien nicht Cartesianer, sondern Concilien und Catechismen in der katholischen Kirche.

Der dritte Hauptpunkt der Kritik erstreckt sich über den Schluß der Auctoritätslehre Gerbet's und jener zwei Hauptsätze, in denen er sein System centralisirt. Weil aber Gerbet die Worte oft in einem Sinne nehme, meint Rozaven, der von dem gangbaren abweicht; so sei es nothwendig, seine Axiome bei aller katholischen Außenseite in der besagten Beziehung genau zu untersuchen, demnach bringt er in Bezug auf das Axiom

»Das Princip des Glaubens beruht auf der Auctorität«

Folgendes vor: *a.* Katholische Theologen unterscheiden zwei Arten von Glauben, folglich zwei verschiedene Glaubensprincipe.

So sei der göttliche Glaube gegründet auf dem Zeugnisse Gottes, das wesenhaft infallibel; welcher Glaube demnach gleichfalls eine vollkommene Gewißheit gewähre. Der menschliche Glaube aber gründe sich auf das Zeugniß der Menschen, das seiner Natur nach fallibel, dem daher der Mensch nicht ohne Gewähr und blindlings vertrauen könne.

Das Princip der Gewißheit im göttlichen Glauben beruht also auf dem Zeugnisse Gottes, weil dieses Zeugniß nichts anders ist, als das der Wahrheit selber. Aber das Princip der Gewißheit im menschlichen Glauben beruht nicht auf dem Zeugnisse als solchem, sondern in unserer Vernunft, die auszumitteln hat: Wann einem Zeugnisse Vertrauen geschenkt werden kann und darf.

β. Auch mit dem Ausdrucke »Auctorität« hat die katholische Theologie nie den Sinn Gerbet's verbunden.

Mit dem Ausdrucke »General-Vernunft« habe es dieselbe Bewandtniß, wie mit dem General-Willen. Er bezeichne dort wie hier nur eine Uniformität.

So wie aber diese in Bezug auf Willen noch keine Bürgschaft für die Güte, Gerechtigkeit in sich schließe; so leiste sie, in Bezug auf die Einsicht, auch noch keine Bürgschaft für die Wahrheit und Gewißheit.

Uebrigens sei am Menschen alles individuell, Leib und Seele, Wille und Verstand — und eine allgemeine Vernunft setze auch eine allgemeine Seele voraus.

Ferner: Die katholische Theologie weist dem menschlichen Glauben Thatsachen zum Objecte an, die nur durch Zeugnisse von Augenzeugen erwiesen werden können. Klar ist's demnach, daß die katholischen Theologen in der Auctorität als Fundamente des Glaubens kein Princip der Gewißheit erblicken, außer wo sichs um die göttliche Auctorität und göttlichen Glauben handelt.

Wir stehen beim zweiten Axiome: »Das Princip der Gewißheit ist identisch mit dem des Glaubens.«

Die Wahrheit dieses Axioms, bemerkt Rozaven, steht und fällt mit zwei andern Propositionen, nämlich:

1. Aller Glaube ist Gewißheit.

2. Alle Wahrheiten sind Glaubenswahrheiten.

Keines von Beiden aber behauptet die katholische Doctrin; wohl aber das gerade Gegentheil, nämlich:

1. Nur der göttliche Glaube hat absolute Gewißheit.

2. Es gibt eine Menge Wahrheiten, die nicht dem Glauben anheimfallen, und die deßhalb eine vom Glauben unabhängige Gewißheit besitzen. Kurz die moderne Auctoritätslehre steht im Widerspruche mit der katholischen Doctrin.

Bei dieser Gelegenheit kömmt der Criticus auch auf jenes alte Quod ubique et semper et ab omnibus, als bekannte Regel des katholischen Glaubens, zu reden, mit der trefflichen Bemerkung, daß, wenn die Katholiken Etwas mehr oder weniger glaubten, als was immer und überall und von Allen geglaubt worden, sie nothwendig gegen ihre Regel glaubten; ferner aber auch, daß alle Geschlechter, vergangen und gegenwärtig, wahrhafte Katholiken gewesen und seyn müßten.

Endlich nimmt Rozaven Abschied vom Gegner mit dem Vorwurfe — einer elenden Chikane, da der Auctoritätslehrer durchaus den alten Sinn der Worte verkehrt und zum Besten seines Systems gedreht habe, wie solches vorzüglich der Fall gewesen in der Behauptung: die präcedirende Kenntniß einer Offenbarung, die wohl eine nothwendige Bedingung zum Glauben an das Geoffenbarte, sei als Fundament des Glaubens zu benennen.

Jene Kenntniß (connaissance) aber beziehe sich nie auf Objecte des Glaubens, sondern habe zum Gegenstande bloß das Motiv des Glaubens, um den Glauben zu einem vernünftigen zu machen.

Ja der Glaube höre alsbald auf, Glaube zu seyn, wenn jene Erkenntniß sich auf Objecte des Glaubens bezöge, z. B. wenn durch Demonstration das Geheimniß der Trinität dargethan werden könnte; denn in diesem Falle würde der Glaube einer Schauung (wie für die Heiligen im Himmel) Platz machen.

Bemerkungen

zum

4. Cap. §. 1. Glaubensprincip der Auctoritätslehre.

Schon aus dem Umstande: daß Rozaven von allen Seiten das metaphysische Blockhaus Gerbet's umplänkelt, ohne eigentlich Laufgräben für einen vollen Sturm zu eröffnen, ist ersichtlich: daß er den schwachen Punkt des vorliegenden Systems noch nicht auskundschaftet hat, aber auch nie auskundschaften wird.

Es fällt dem Kritikus gar nicht ein: daß eine Metaphysik ein Verhältniß zwischen Gott und Geisterwelt ansetzen könne, wie solches, außer jener Beziehung, im Naturreiche zwischen der Natursubstanz und ihren Producten besteht, da auch diese nichts anders sind, als die individualisirte und durch Gegensätze potenzirte Natursubstanz selber.

Mit welchem Fuge oder Unfuge nun eine solche Uebertragung entweder von einer Hemisphäre des relativen Seyns auf die andere, oder wohl gar auf die des absoluten Seyns geschehe; um diese Frage und ihre Beantwortung muß sich eigentlich eine Kritik des vorliegenden Systems drehen, wenn sie nicht in bloßer Polenik unter-, und so in Kurz- und Langweiligkeit, nach der jedesmaligen Laune des Kritikers, übergehen will.

Denn selbst jene Seite der vorliegenden Kritik, die dem Lamennais und Consorten den Vorwurf macht, einen abstracten Begriff hypostasirr zu haben, genügt nicht; weil ein Lamennais, auf deutschem Boden wenigstens, dem Kritiker ohne weiters damit begegnen würde: Beweisen Sie mir zuvor,

daß ich kein Recht habe zur Hypostasirung des formalen Begriffes, das heißt: zur Metamorphose desselben in eine concrete Allgemeinheit als einen lebendigen Begriff? Ich aber schütze mein Recht wenigstens durch den Gedanken: daß alle Lebensform dem Grundwesen (Substanz als Lebensprincip) entsprechen müsse, das heißt: jene dieses nicht transcendiren könne; dem zu Folge der formale Begriff in der natura naturata, nur das Spiegelbild seyn kann für die natura naturans, in der sie sich selber erschaut, aber auch das Siegel zugleich ist, daß diese der lebendige Begriff sei.

Und dieser Gegenwurf wäre allerdings nicht ungeschickt angebracht, wiewohl er die Hauptsache: das Recht der besprochenen Uebertragung, directe nicht im Geringsten begründete, aber aber auch nie begründen wird, da es auf der Grundansicht ruht: Daß das Leben des Geistes rein in der durchgeführten Begriffsformation aufgehe, d. h. daß der Geist als Blüthe der Naturwurzel, den im Thierreiche schon angelegten Begriff nur zu vollenden habe.

Für den Fall (der sehr wahrscheinlich), daß Rozaven diese Grundansicht als Mißgriff auf gleiche Weise abfertigen sollte, wie er eine ähnliche Weise seinem Gegner Gerbet zur Last legt, der, wo er bei den Lehren keinen Glauben an die allgemeine Vernunft findet, gleich mit dem Narrenhause bei der Hand ist; oder für den Fall, daß Rozaven nur der antijesuitischen Zeit für solch' eine speculative Posse Geschick und Würde zutrauen sollte; müssen wir ihn doch auf seinen Secundanten, den heiligen Thomas, abermal aufmerksam machen, (wie nicht minder auf St. Augustin, wenn auch hier in einer andern Beziehung).

Wir müssen ihm nämlich abermal die Frage stellen: Wie es

gekommen, daß die alte Scholastik die Gewißheit des Wissens in die Anschauung der Principien verlegt habe?

Wir haben bereits gezeigt, daß der Grund hievon in der Ueberschätzung der äußern Anschauung zu suchen ist. Was uns aber in dieser Ansicht vorzüglich bestärkt, ist der Umstand, daß die alte Schule zur Intuition der Vernunftprincipien ein Licht postulirte, und zwar ein natürliches (lumen naturale) (im Gegensatz zum lumen supranaturale). Scheint es doch, als wenn sie auf dieselbe Weise, wie das Licht die äußern Objecte erst sichtbar macht, ein ähnliches Licht für die innern Objecte als Principien, in Anspruch genommen, um zu erklären: Wie einige Geister von Dingen wissen, andere aber davon nichts wissen können.

Gehen wir nun um einen Schritt weiter, und machen den Kritikus aufmerksam auf das Verhältniß dieser zwei Lichter; so möge er uns nicht übel deuten, wenn wir ein gleiches Verhältniß zwischen dem lumen divinum supernaturale und dem rationale finden — wie zwischen allgemeinem und besonderm, d. h. Sonnen- und Augenlicht, denn auch das Auge muß sonnenhaft, lichthältig seyn, um ein Sonnenlicht schauen zu können.

Oder sollten wir bei derlei Proportionen keine andre als die bekannte Erwiderung: Ces sont des êtres de raison, zu erwarten haben, höchstens mit dem Beisatze: Es sei nur unsrer schlechten Zeit eigen, alle Zeiten, die vor ihr gewesen, sammt ihren hohen Repräsentanten, als Mitschuldige des modernen Frevels zu erklären, um nicht allein gehenkt zu werden, nach dem bekannten Motto: Mitgefangen, mitgehangen?!

Für diesen Fall wären wir freilich nothgezwungen, erstens: Das Geständniß zu thun, daß die Natur und ihr Begriffsleben sich überall von selbst geltend machen müsse, wo der Geist im Menschen sich noch nicht geltend zu machen weiß.

Zweitens: Den heiligen Augustin als den primiti-

den Cartesianer um Schutz und Hülfe anzurufen, die er uns gewiß nicht versagen wird.

Dieses seltne Kirchenlicht spricht zwar auch von einer Erleuchtung der innern Anschauung und ihrer Gewißheit; aber auf eine Weise, daß wir nach einem Zeitraume von beinahe 1000 Jahren das Verhältniß zwischen Wissen und Glauben, richtiger von der Scholastik angesetzt finden würden, wenn die speculativen Geister nach Augustin, in der Analyse des Geistes und seiner Functionen da fortgefahren, wo dieser aufgehört.

Es war ein riesenhaftes Wort: Quantulacunque ratio, ipsa tamen antecedit fidem, das in die Sprache unserer Zeit übersetzt lautet: Alles Wissen um fremdes Seyn und Daseyn, ist abhängig vom Wissen um das eigene Seyn.

Aber — hinzusetzen müßten wir jetzt: Dies Wissen ist kein Schauen, und eben weil es kein Schauen, so ist es Glauben.

Denn an Mich selber als Seyn an und für sich (als Substanz) muß ich glauben; weil ich es nicht schauen kann, mich nicht selbst substanzialiter objectiviren kann, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre.

So ist auch unser Gottesgedanke ein Glauben an Gott, — und die bloße Schauung Seiner könnte uns jenseits keine Gewißheit geben; wenn sie nicht in der Wesenheit unsers Geistes gegründet, und vom Diesseits aus mit hinüber getragen würde. Demnach bleibt also das Wissen sammt seiner Gewißheit; auch wenn die Schauung sammt ihrer Seligkeit: den Sättigungspunkt des Lebens gefunden zu haben, hinzutritt.

Mein Wissen um Mich als Seyn, ist ferner nur ein mittelbares, insofern es vermittelt ist und zwar vom fremden Seyn in seiner Einwirkung auf mich, und in der Gegenwirkung von Mir auf jenes; aber durch und nach jener Vermittelung weiß ich mich als ein vor aller Vermittelung,

zu-Vermittelndes und insofern auch als ein Unmittelbares.

Kein geschöpfliches Seyn kann sich durch und aus sich selbst zersetzen, sich durch sich und aus sich in die Erscheinungen übersetzen, um dadurch seine eigene Objectivirung durchzusetzen.

Könnte das der Geist; so könnte er es besser noch, als die Natur, die in dieser Beziehung Viel kann, und deßhalb auch früher schon hienieden zu göttlichen Ehren gekommen ist, bevor der Geist auf den Gedanken einer Apotheose Seiner Selbst verfallen war. Es würde ihm der Objectivirungsproceß seines Subjects besser gelingen, als der Natur, die mit einer Zeugung als Mittel zur Ueberzeugung beginnt, und eben darin von Sich, statt zu Sich kommt; wo der Geist im Gegentheile, wenn er durch Sich zu sich käme, ohne weiters Dem gleich- und ebenbürtig wäre, Der, als Erscheinen durch sich, auch als Seyn durch sich so gewußt wie geglaubt wird, weil Er, als dieses, mit keinem Hindernisse gedacht werden kann: seine Subjectivität rein und ganz zur Objectivität, d. h. zur unmittelbaren Anschauung zu bringen.

Wegen jener Vermittlung aber, oder wegen des Vorganges: durchs Erscheinen zum Gedanken des Seyns vorzudringen, ist das Wissen (um das Seyn) als solches, d. h. abgesehen von jenem Vorgange, ein Glauben oder uneigentliches Wissen. Eigentliches Wissen gilt nur für die Erscheinung, insofern diese nicht bloß als solche gekannt und ergriffen, sondern aus dem Seyn als ihrer Wurzel begriffen — erkannt wird.

Dieser Glaube an mein Seyn, ist ferner auch kein Glauben an eine concrete Allgemeinheit, da der contradictorische und conträre Gegensatz der Passivität und Spontaneität in der ursprünglichen Erscheinungsweise, (der das Seyn als ausgleichende Lebenswurzel eben so in Anspruch nimmt, wie sich das Seyn selber in jenem Gegensatze ausspricht) für die Bildung einer Allgemeinheit gar keinen Haltpunkt darbietet.

Aber auch jenes Glauben an mich als concretes Seyn wird zum Wissen erhoben; da jenes Seyn in seiner gedachten Bedingtheit, (die als Gedanke durch die Unmöglichkeit einer Erscheinung durch sich, vermittelt wird) instinktartig den Gedanken vom unbedingten Seyn erzeugt, um an sich als Bedingtes auch nur glauben, geschweige sich in seiner Bedingtheit verstehen zu können, aus welchem Unbedingten sodann das Bedingte sich eben so mit Sicherheit als Seyn begreifen und erkennen kann, wie es früher seine Erscheinung aus seinem Seyn mit Gewißheit begriffen und erkannt hat.

Hieraus sehen wir: daß der Glaube des Geistes an sein Selbst das Wissen nicht ausschließt sondern vielmehr einschließt; und daß der Geist, eben weil er glaubt, auch zum Wissen, und weil er weiß, auch zum Glauben befähigt ist. Alles Seyn wird endlich auf demselben Wege retrograd erschlossen, auf dem es sich progrediendo aufgeschlossen, nämlich durch die Differenzirungsmomente, als ursprüngliche, unwillkührliche Erscheinungsweisen. Das Denken des Geistes selbst ist nichts Anderes, als jener innere, vom Seyn nicht zu trennende, immanente, ihm inhärirende Lebensproceß.

Nach einer sogenannten objectiven Realität des Gedankens im Geiste (eigentlich der Idee) zu fragen, heißt so viel, als nach der Realität des Geistesleben selber fragen, heißt Ignorant im eigenen Hause unter dem alten Aushängschilde der Kategorien seyn.

Aber eben in jener Immanenz des geistigen Denkens im Wissen und Glauben — liegt das unveräußerliche, angeborne Recht zur Transcendenz des Gedankens (der Idee) in all und jeder Sphäre des Seyns, sobald dieses durch seine Erscheinungen in die Atmosphäre des Geistes getreten ist. So gewiß und sicher als der Geist sich, und was Sein ist, hat und weiß; so gewiß und sicher weiß und hat er Alles, was nicht Er, was nicht Sein ist.

Diese Transcendenz ist im Grunde nichts anders, als die Kehrseite der Immanenz, die Selbstvertheidigung als integrirender Theil der intelligenten Selbsterhaltung. Aber eben deßhalb, weil alles Seyn auf demselben Wege, wenn auch in umgekehrter Richtung, wissentlich erschlossen werden kann, auf dem es unwillkürlich aufgeschlossen worden, ist auch alle und jede Erscheinung, als Offenbarung des Wesens, als Selbstbezeugung desselben vor sich, jederzeit wohl zu beachten.

Drum sagt auch St. Augustin: Alia sunt, quae, nisi credamus, non intelligimus. Auf Zeugniß annehmen und festhalten heißt also, wiewol im weitesten Sinne, ebenfalls Glauben. Und mit Recht: Denn alles Seyn bezeugt sich ja durch seine Erscheinung; wir selbst können ja nur glauben an das Seyn, das sich bereits bezeugt hat durch sein Erscheinen. So glaubte die Menschheit an Gott, (selbst jene, die von einer historischen, positiven Offenbarung nichts wußte), der sich, wie der Apostel sagt, in keiner Zeit unbezeugt gelassen. Das Nähere über das Wie dieser Bezeugung, führt uns zur Bestimmung der Idee von Auctorität. Hievon aber kann erst später die Rede seyn, und zwar nach einer genauern Erhebung des Unterschiedes zwischen Gewißheit und Sicherheit.

§. 2. Glaubenssubject in der Auctoritätslehre.

Allem Anscheine nach wäre nun freilich der Auctoritätslehrer gezwungen, den Giftbecher, den er dem Cartesianismus gemischt, selber auszuleeren.

Allein es ist hier abermal — Viel Geschrei und wenig Wolle, und das ist um so auffallender, da Rozaven selbst gesteht, daß die katholische Lehre auf den Vorwurf der Fallibilität der Vernunft eine Antwort in Bereitschaft habe, nämlich: Eine fallible Vernunft sei bei all ihrer Fallibilität,

doch immer ein göttliches Princip in ihrem Ursprunge.

Ja noch mehr: Er führt abermal Augustins denkwürdige Worte an: Intima scientia est, qua nos vivere scimus, und das für diesen Platz noch wichtigere: Rursus intelligo (per hanc lucem) me intelligere, quae de hac luce a me dicta sunt.

Was hätte sich bei solchen Vorarbeiten aus frühern Jahrhunderten schon, unserm Auctoritätsadvokaten alles ins Gewissen werfen lassen, der sich nicht wenig über die Zumuthung mokirt: Von der Gewißheit einen Beweis, folglich eine zweite von der ersten Gewißheit in der Philosophie zu begehren.

Und was liegt wohl dieser flachen Insulte zu Grunde, als die Abgötterei, die mit dem logischen Beweise als der einzigen Quelle alles Beweises getrieben wird? Logisch die Gewißheit beweisen wollen, heißt sie freilich durch einen Circul beweisen, folglich nicht beweisen, weil voraussetzen.

Aber alles Begriffsleben ist Naturleben, und dieses kann nur aus der Idee Gottes, die, in jenem wesenhaft, real, geworden, begriffen werden, und zwar nur vom Geiste, der allein ein Wissen um sein Seyn, und dadurch zugleich um fremdes Seyn als um real gewordene Ideen Gottes, durchsetzt, und deßhalb auch sein Wissen wissen kann, folglich auch seiner Gewißheit sich vergewissern und versichern kann.

Wie so? werden die Rechenmeister in der Speculation lächelnd fragen, mit dem Einwurfe von Seite eines Regresses ins Unendliche als in die blaue Ewigkeit hinan, im Hinterhalte.

Auch ist uns nicht unbekannt, was für Carricaturen vom Selbstbewußtseyn die Lehrer der absoluten, oder besser verabsolutirten Ichheit des Geistes bereits zu Tage gefördert haben. *

* Mit solchen Carricaturen von der Ichheit schlägt sich ganz beson-

Aber eine ähnliche Fratze ist auch der vermeinte Regressus in Infinitum, wenn ein Wissen vom Wissen zugestanden wird.

Zum Wissen um Sich als concretes Seyn, kömmt der Geist des Menschen auf dem bereits angezeigten Wege, ohne es beabsichtigt oder gewollt zu haben, ja ohne es auch nur wollen zu können. Er gelangt zur freien Persönlichkeit auf nothwendige Weise.

Aber eben darin, daß er was er ist auf solchem Wege geworden, liegt die Macht, denselben unfreien Weg mit Freiheit abermal zu betreten in der Untersuchung dessen, was er gefunden, ohne es zu suchen — nämlich seine Ichheit, als Ausdruck der Idee (des geistigen Gedankens) des Wissens um sein Seyn.

Nur das Wesen, das sich in sich zu unterscheiden, d. h. der Scheidung als Erscheinen sich als Seyn unwillkürlich gegenüber zu stellen vermag, kann mit Willkür jene Unterscheidung untersuchen, und die Acten hierüber entweder gleich beim ersten Versuche schließen, oder aber auch sichs zur Aufgabe machen, sie nie zu schließen, sondern denselben Weg von Neuem immer wieder zu betreten, um Uebersehenes aufzufinden, oder am bereits Beschauten neue Seiten zur Anschauung zu entdecken.

Der erste Anatom des Ochsen- oder Menschen-Auges hat ja doch auch nicht alle Häute und Flüssigkeiten auf einmal gefunden; oder sind in diesem Felde die wiederholten Versuche ebenfalls ein Regressus ins Unendliche zu nennen, gleichsam als wenn der Anatom die unendliche Theilbarkeit der Materie am Auge erproben wollte?

Doch genug von jenem plumpen Scherze, der sich ungleich glücklicher gegen einen andern (wenn schon die Philosophie belacht werden soll) sollte austauschen lassen.

---

ders Herbart in seiner Metaphysik (Abth. Eidolologie) auf tragisch-komische Weise herum.

Ließe sich denn nicht die Sphäre der Philosophie als ein beweglicher Himmelsglobe, als sogenannte mola universalis, das heißt: als eine Allerweltmühle aufstellen, in welcher der Speculant als Calcant (eigentlich spiritus rector der mola asinaria) figurirte, der da macht, daß das Unten bald zu Oben gekehrt, und das Obere, in Sternbildern Festgehaltene, unter seine Füße und der Beschauung und Betastung näher gebracht wird, ohne daß der Philosophant bei aller Bewegung des getretenen Weltmühlrades sich auch nur von der Stelle zu bewegen, geschweige sich in einen Regreß oder Progreß ins Unendliche einzulassen genöthigt wäre. Doch genug von jener Insulte, als Resulte mathematischen Leichtsinns ohne Tiefsinn.

Uns liegt in dieser Abtheilung (wo von den Principiis primis und ihrer unmittelbaren Gewißheit, die zugleich die relative Infallibilität begründet, der alten Scholastik die Rede ist) eine andere Frage näher, nämlich: Wie kömmts, daß jene Principien alle prima genannt werden, da es unter ihnen doch Eins geben muß, das den Vorrang vor allen andern neben oder unter ihnen in Anspruch nimmt?

An jene Frage schließt sich sodann eine andere an: Ueber die Möglichkeit des Irrthums bei der, wenn auch bloß relativen, Infallibilität einer Intelligenz.

In Bezug auf die erste Frage nun scheint es der alten Scholastik mit ihren infallibeln Principien nicht besser ergangen zu seyn, wie der kritischen Schule in unsern Tagen mit ihren apriorischen Denkgesetzen und ihren 4 Kategorien. Auch jene standen lange neben einander, sich wechselseitig anstaunend, nicht wissend: Woher sie alle gekommen, wenn sie auch wußten, daß sie alle ausgegraben worden seyen und zwar auf dem Boden empirischer Selbstbeobachtung des Geistes.

Und wenn man auch zur Stunde über die Zahl jener Denkgesetze, als Grundsätze des Denkens, im Reinen ist; so herrscht doch noch über ihre gemeinschaftliche Abstammung und ihren

Gehalt, im Gebiete des Erkennens eine große Divergenz. Und wenn sie bei dem Einen noch ohne innere organische Verbindung neben einander stehen unter den Namen:

a. Grundsatz der Uebereinstimmung oder Identität,

b. Grundsatz des zureichenden Grundes,

c. Grundsatz der Gemeinschaft (Verbindung) alles Gedachten;

so sind sie nach einem Andern alle drei nur der besondere Ausdruck des Urgrundsatzes der Identität in der Formel A=A, vermöge welcher der Begriff eines jeden Dinges gleich ist den Merkmalen desselben, und zwar der besondere Ausdruck in folgender Ordnung:

a. Principium Theseos (positionis) Grundsatz der Uebereinstimmung und des Widerspruches,

b. Principium Antitheseos (oppositionis) Grundsatz der Beistimmung,

c. Principium Syntheseos (conjunctionis) Grundsatz des Grundes, d. h. ohne Beisatz: zureichend.

So ist auch bekannt, daß auf der Tafel der Stammbegriffe (Kategorien) die Kategorie der Modalität ausgelöscht worden, — und folglich nur noch die drei ersten in der alten Ordnung ihren Platz behaupten, nämlich:

1. Quantität.
2. Qualität.
3. Relation.

Was nun den Gehalt jener Grundsätze betrifft; so behauptet der Eine: Sie seien positive Criterien der formalen Wahrheit (d. h. der Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander) und negative Criterien der realen Wahrheit (d. h. der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gesetzen der Dinge).

Der Andere aber behauptet von der gesammten Logik: Sie sei bloß gehaltlose Formenlehre, wenn sie nicht zugleich als allge-

meine Wahrheits- oder Wissenschaftslehre behandelt werde. Nach dieser Ansicht hätte freilich alles Denkbare als solches schon auf objective Realität alle Ansprüche zu machen; nach jener aber reichte die Denkbarkeit als solche, noch nicht für die Realität aus, wohl aber widerspreche die Nichtdenkbarkeit als solche schon der objectiven Realität.

Was ist aber der tiefere Grund von dieser letzten Behauptung? Offenbar kein anderer, als: weil alles Seyn (Substanz) in seiner Selbstoffenbarung als Erscheinung (Accidenz) unter dem Typus des Gedankens steht, den es in jener Erscheinung auch anstrebt und durchsetzt.

Der Grund aber von diesem Exponenten aller Erscheinung ist kein anderer als: weil die Substanz selber nichts anders, als ein wesengewordener (realisirter) Gedanke des absoluten Seyns (Gottes) ist, der also auch nur durch den Gedanken als Gedanke zur Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung vordringen kann.

Demnach also: kann Etwas gar nicht als Seyn gedacht werden, was nicht einmal gedacht werden kann.

Aber wie kömmt es ferner: daß das Gedachte als solches nicht auch schon sein wirkliches Seyn außer jenem Gedanken beweist? Und nur daher kann es kommen: weil nicht all und jedes Seyn denselben Gedanken, wenn auch bei gleichem Exponenten, zu offenbaren, und in demselben sich selber offenbar zu werden, die Bestimmung hat, wovon der letzte Grund wieder nur in der Idee, die Gott selber vom relativen Seyn hat, liegen kann.

Und so gäbe denn der Gehalt der Denkgesetze selbst Zeugniß von dem Unterschiede zwischen Idee und Begriff, wovon jene nur dem Geiste in seinem Selbstbewußtseyn; dieser aber eigentlich der Natur in ihrem Bewußtseyn zukömmt, dem Menschen aber als Synthese vom Geistes- und Naturleben beide auf ganz eigenthümliche Weise anheimfielen.

Und diese bestünde darin, daß die Natur erst in Verbindung mit dem Geiste (das heißt: im Menschen) und durch den Letztern, das volle Verständniß ihres Gedankens oder Bewußtseyns gewönne.

Ist aber dies der Fall, so ist gleich klar: daß jene logischen Principien (der These, Antithese und Synthese) nichts als den allgemeinen Typus alles Daseyns aufstellen, der, in Worte gefaßt, folgenden Grundsatz gibt: Alles Seyn (als substanzielle Thesis) kömmt nur durch den Gegensatz in der Erscheinung (phönomelle Antithesis) zum Daseyn (zum Gedanken), zur Einen Total-Auffassung des Erscheinens und des Seyns (Synthesis).

Eben so klar ist es ferner: daß jener Grundsatz nur im Geiste zu Stande kömmt, weil nur der Geist in seiner ihm eigenthümlichen Erscheinungs- und Offenbarungsweise zum Wissen um Sich (als concretes Seyn, als substantielles Princip) vordringt, und nur dadurch erst befähigt wird, von jedem andern Daseyn die Wurzel zu ziehen, so wie er dieselbe in sich gefunden und gezogen hat.

Zu Folge dieses Processes nun läßt sich jener logischen (formalen) Trias der Principien, eine metaphysische (reale) Trias gegenüber aufstellen und zwar das

principium (ontologicum) positionis = Geist.
principium (ontologicum) oppositionis = Natur.
principium (ontologicum) syntheseos = Mensch.

Und diese drei Principien setzen wiederum in unwillkürlicher Abstraction (insofern diese dem unfreien Naturleben im Menschen anheimfällt) die Stamm- und Grundbegriffe der Quantität, Qualität und Relation ab, insofern jeder Factor des relativen Daseyns, als eine zwar substantielle, aber, als Substanz selbst, anders geartete Größe, ein Ganzes, aber auch zugleich ein Theilganzes in einem Organismus, folglich in Wechselwirkung dasteht. — Bleibt also wirklich die

Kategorie der Modalität von der Gesetzestafel ausgeschlossen? Unsre Ansicht neigt sich nicht dahin: denn nach der Qualität der Quantitäten wird auch die Relation, sowohl zwischen Seyn und Erscheinen im Einzelnen Wesen, als auch zwischen Einwirkung und Rückwirkung in der Totalität der Wesen bestimmt, und diese objective Bestimmung ebenfalls vom Geiste mit subjectiver Gewißheit und mit objectiver Sicherheit zugleich, erhoben.

Den Schluß unserer bisherigen Betrachtung mag unser Geständniß machen: Daß alle Principien (der alten wie der neuen Schulen), sammt ihrer Gewißheit und Infallibilität, ihre letzte Wurzel in das Selbstbewußtseyn des Geistes (in seine Ichheit) treiben. Ferner: Daß jede Logik als Denklehre unvollendet ist, wenn sie bloß Begriffs- oder Denklehre der Natur, und nicht auch des Geistes Denk- oder Ideenlehre zugleich ist, und nur hierin liegt zugleich der Grund: wie man einerseits die alte Denklehre ebenso als neue Metaphysik oder Allweltslehre, wie anderseits die neue Logik als alte Formenlehre der Außenwelt, (d. h. ohne alle Selbsterkenntniß des Denkgeistes, wenn er nicht am Troge der Logik die Außenwelt wiederkäut) behandeln konnte.

Und so stünden wir bei der Beantwortung der zweiten Frage. Wie Rozaven dieselbe im Sinne der alten Scholastik beantwortet, haben wir zum Theil gehört, und wir wollen ihm nichts weniger als bloß widersprechen, wenn wir seine Beantwortung oberflächlich nennen, ohne sie damit schon als eine unwahre zu verwerfen. Daß Affect und Leidenschaft ganz gemacht sind: Fehlschlüsse aus sichern Principien zu ziehen, wer könnte das in Abrede stellen wollen? — jene mögen nun in der Uebertreibung, oder in einer Steifheit ihren Grund haben, wie es überhaupt wohl bekannt ist, daß Leidenschaften scharfe Sinne aber schlechten Verstand haben.

Aber die Irrthümlichkeit ist damit bei der Infalli-

bilität der sogenannten apriorischen Principien (oder wie man sie sonst tituliren will) nicht auf ihren letzten Grund zurückgeführt.

Ja auch dann noch nicht, wenn man des heil. Thomas von Aquin Erklärung unbedingt unterschriebe: Error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumtione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit (de malo q. 3.)

St. Augustin aber spricht sich behutsamer, folglich ohne Praesumtion darüber aus: Fortasse non omnis, qui errat, peccat (contra Acad: 1. 3).

Ohne Ursünde würde es freilich so wenig eine persönliche Sünde mit oder ohne Gefolge von Leidenschaft, als einen Irrthum höherer oder niederer Art geben.

Daraus folgt aber noch keineswegs: daß der jedesmalige Irrthum auf die Rechnung einer persönlichen Sünde oder Leidenschaft zu bringen sei.

Jener Irrthum kann ja auch in einer Beschaffenheit der menschlichen Natur, die als Folge der Ursünde und demnach als Fluch und Schicksal auf ihr lastet, seinen Herd haben, dem der Einzelne nicht selten eben so ohne Verdienst entgehen, als er ohne Schuld dasselbe oft nicht umgehen kann. Und unter jene Beschaffenheit zähle ich vorzüglich die, durch die Ursünde eingeleitete Emancipation des Naturlebens vom Geiste in der Menschennatur, als einer Synthese von Geist und Natur.

Jener Emancipation, (die durch die hinzutretenden persönlichen Versündigungen im Geschlechte, indem der freie Geist, der Schöpfung Erstgeborner, mit Willen sich in den Frohndienst der Unfreien, Nothwendigen begab, riesenhaft gesteigert werden mußte) verdankt die Weltgeschichte das theoretische Heidenthum im niedern und höhern Style, wie vor so nach Christi des Welterlösers Eintritt.

Nur der Mensch, kein reiner, kein gefallener Geist, kann vor der Natur anbethend niederfallen — und nur im Menschen,

als lebendige Copula vom Geistes- und Naturleben, wird und muß sich das Letztre in allen seinen Potenzen und Nuancen geltend machen, wenn der Geist sich nicht in seiner angebornen Würde ergriffen und begriffen und festgehalten hat.

Die ethische Behauptung jener Würde sichert nicht durchaus und allseitig vor jedem Mißgriffe in dem Processe der Selbstverständigung, wiewohl sie den groben Verirrungen in der Theorie vorbeugt, wie hievon die Scholastik hinlängliche Beweise liefert, wo aber auch nicht vergessen werden darf: daß die Scholastik, als christliche Wissenschaft Erbin des alten Testamentes in jedem Sinne des Wortes von der vorchristlichen Aera auch dieser ihre Philosophie überkommen und im Geiste des Christenthums für die Freiheit der Kinder Gottes zu verarbeiten, übernommen hatte. Mehr über diesen Gegenstand zu reden in unsern Bemerkungen über ein Werk, das auf jene nicht unmittelbar eingeht, wäre um so unschicklicher, als die Vorarbeit, welcher unsere Arbeit als Anhang dient, denselben Gegenstand ohnehin ausführlicher, wenigstens für die Epoche der Speculation seit Cartesius behandelt hat.

Hier möge nur noch die Bemerkung stehen: daß, wenn das Verständniß des menschlichen Geistes über Sich einmal aus seiner Bahn getreten, und das Naturleben sich dort geltend zu machen angefangen, dieses einen Cyclus in der Wissenschaft mit einer Consequenz durchläuft, welchem der freiere Geist Einiger unter den Bearbeitern der Philosophie nur wenig Abbruch zu thun im Stande ist; anders aber verhält sich die Sache: wenn alle Elemente des Naturlebens in jenen Kreislauf bereits eingegangen sind.

Dann wirkt der Ablauf des Letzten unter ihnen indirecte schon wohlthätig auf die speculativen Geister ein durch den Gedanken: daß kein Versuch auf dem bisherigen Wege mehr möglich ist, der zu andern, als bereits antiquirten Resultaten führte; dadurch aber werden sie dann auch directe bemüssigt: ent-

weder alle weitern Verständigungsversuche als fruchtlos aufzugeben, oder jene auf ganz neuem oder doch erneuetem Wege zu versuchen. So viel zum Troste für Diejenigen, die der Philosophie Hegel's einerseits auf den Grund gesehen zu haben vorgeben, anderseits aber doch dem Wiederaufleben der cartesischen Methode ein Grablied als Wiegenlied anstimmen!

§. 3. Der Glaubensact der Auctoritätslehre.

Auf die Hauptfrage Gerbet's: Wie hat die neue Schule den Knoten gelöst? kann nur der mit einem freudigen Präclare antworten, der dieselbe Weltansicht mit Gerbet theilt: in welcher der Typus des Naturlebens auch als Typus des Geisterreiches in seinem Verhältnisse zur Gottheit aufgestellt wird. Und hätte sich sein Gegner zur Möglichkeit einer solchen Grundansicht erheben können; so würde seine Polemik ganz anders ausgefallen seyn. Er hätte vor Allem Manches als consequente Ausbildung jenes Grundkeims ansehen müssen, wo er nun im Gegentheile, bei gänzlicher Unfähigkeit, sich auf den Standpunkt seines Gegners zu erheben, bloß Witz und Laune auf Kosten des tiefern Verstandes spielen läßt.

Wir wollen zum Beweise hier nur auf einige Behauptungen aufmerksam machen: »Am Menschen, sagt Rozaven, ist alles individuel.« Sehr wahr — aber nur unter dem Beisatze: Die Individualität des Geistes ist von der seines Leibes wesentlich verschieden dadurch, daß dieser dem Naturganzen angehört, dessen Blüthe er ist, — nicht so der Geist.

Ein andermal heißt es: »Eine allgemeine Vernunft setzt eine allgemeine Seele voraus.« Ebenfalls sehr wahr, so lange daraus nicht gefolgert wird: daß es gar keine allgemeine Seele geben könne, weil es keine allgemeine Vernunft gibt. Denn die Seele des Naturlebens ist ohne weiters eine allgemeine, — ohne daß sie es deßhalb zur Vernunft, wenn auch zu dem Gedanken der Allgemeinheit bringt.

Indessen bei allem Abgange des tiefer blickenden Verstandes läßt sich beim Verfasser eine gewandte Reflexion nicht verkennen, und zwar grad' in der Hauptsache des Gegners, der den Glaubensact vom Willen zwar, aber ohne vorangehenden Verstandesbegriff, ins Leben treten läßt. — Aber grade durch jenen Ausdruck: Wille, bietet Gerbet seinem Gegner eine schwache Seite dar, welche dieser, ohne alle Metaphysik, bloß mit den Waffen einer empirischen Psychologie verwunden konnte. Auch der Ausdruck: Begriff als jedem Willensacte vorausgehend, ist gleich ungeschickt angebracht.

Warum hat Gerbet nicht lieber das Wort: Ahnung, statt Begriff? warum nicht statt Wille das Wort: Trieb gewählt? Denn was Rozaven vom Willen als einer blinden Kraft (so lange jener ohne Begriff thätig seyn wolle) sagt, gilt zwar vom Geiste des Menschen, aber nicht vom Naturprincipe, das im Menschen sowohl, als in den höhern Thierorganismen sich bis zur individuellen Psyche gesteigert hat.

Hier läuft der Trieb oder Instinct nicht selten der Ahnung voraus, die ohnehin nichts anders ist, als der ins Bewußtseyn der Natur getretene Trieb, die demnach auch in jenen Thierklassen häufiger angetroffen wird, in denen das Naturbewußtseyn bereits auf irgend eine Weise zum Durchbruche gekommen. Auch läßt sich nicht läugnen: daß im Menschen, als lebendiger Synthese von Geist und Natur, dasselbe Naturbewußtseyn, und zwar auf höhere Weise angetroffen wird; aber es darf nicht auf Rechnung des freien Geistes in ihm und seines Selbstbewußtseyns geschrieben werden.

Stand Rozaven aber einmal auf dem bessern Standpunkte, so konnte er mit besserm Grunde solch einen instinctartigen Unterwerfungsact des Triebes, als einen Freiheitsact in Abrede stellen. Denn da nur freie Wesen etwas zum Verständnisse bringen können, der Auctoritätslehrer aber die individuelle Vernunft als impotent erklärt: den Nexus zwi-

schen allgemeiner Vernunft und ihrem Prädicate der Infallibilität aufzufinden, um eine Evidenz zu gewinnen; so kömmt der gerühmten Freiheit im Glaubensacte kein höheres Verdienst zu, als dem Zugvogel, der im Herbste seiner Ahnung (d. h. der vernommenen Einwirkung des allgemeinen Naturlebens) Folge leistet, weil er nicht anders kann.

Oder, wenn Rozaven das auch nicht unternehmen wollte; so hätte er wenigstens seinen metaphysischen Gegner um das Verdienst des Glaubens bringen können, ihm nachweisend: Daß er jenen Nexus bereits in seiner Definition von der menschlichen Vernunft als einer individualisirten göttlichen Vernunft nachgewiesen habe (wenn auch gegen sein Wissen und Wollen); es müßte denn seyn: daß grad' in Gerbet als Auctoritätshelden jene Individualisirung so verunglückt sei, daß sich seine Vernunft nicht einmal unterfange: Gott als Vernunft mit dem Prädicate der Infallibilität zu denken.

Allein — sehr wahrscheinlich würde Gerbet dagegen erwiedert haben: daß er keineswegs deßhalb die allgemeine Vernunft als infallibel direct erklärt habe, weil sie eine göttliche sei; sondern bloß indirecte und mehr auf negative Weise: weil der Mensch sonst ohne alle Gewißheit in seinem Erkennen bliebe (in dem Satze nämlich: Wenn es überhaupt noch eine Gewißheit gibt). Und wer könnte ihm in Abrede stellen: daß in diesem Satze der Instinct nach Gewißheit in die Ahnung derselben übergeschlagen sei, kurz: daß Gerbet eine Lebensregel gewittert und gerochen, wie der Fuchs das Pulver seines Feindes; aber auch jener eben so aus dem Wege gerannt sei, wie dieser dem Schusse.

Doch abgesehen von unserm unbeholfenen Duellanten; so viel wird Jedem, der über Beiden steht und zuschaut, bald klar: daß die gerühmte Gewißheit, die ein solcher Glaubensact gewinnt, einen rein objectiven Character annehme; aber auch deßhalb eben so sehr an Gewißheit, im subjectiven und

eigentlichen Sinne des Wortes verliere, ohne deßhalb den objectiven Einschlag als Sicherheit dabei zu verlieren. Denn Gewißheit kömmt nur dem freien Geiste zu. Sicherheit aber hat auch das Thier als Naturproduct, getrieben vom Instincte, dem Gewissen der Mutter Natur, die nur sich selber betrügen müßte, wenn jener irre führen könnte. Gewißheit aber hat nur der Mensch als Geist, weil er wissen muß, d. h. — ein Wissen instinctartig gewinnt im Wissen um Sich als concretes Seyn (als unwandelbares Princip im Wechsel der innern Erscheinungen), und dadurch zugleich ein Wissen um fremdes Seyn erreicht nach Oben und Unten zu, insofern als es mit ihm mittelst Einwirkung und Gegenwirkung in Berührung tritt.

Ein wahres Wort (aber in unserm Sinne) hat daher unwillkürlich Gerbet ausgesprochen, wenn er sagt: »Der Begriff (Vorstellung) sei noch kein Princip des Glaubens, wenn jener auch dem Glaubensacte vorangehe«; denn im abstracten Begriffe hat das Denkwesen sich noch keineswegs als Seyn erfaßt, wohl aber in der Idee, deren Siegel das Wort Ich ist.

Aber so wie im Menschen die beiden Sphären des relativen Seyns zusammenlaufen; so soll sich auch in ihm die Sicherheit mit der Gewißheit nach dem Gesetze der zwei Tafeln desselben Seyns paaren. Aber leider! ist jenes Sollen kein Wollen, seitdem jene zwei Ehehälften im Stande der Scheidung (vor der Hand freilich nur von Tisch und Bett) sich befinden. Und so erklärt sich der Wechsel der Herrschaft von Gewißheit und Sicherheit in dem Processe der Verständigung des Menschen über sich als zusammengesetzte Größe. Aber der Geist im Menschen kann, bei aller Gewißheit im Wissen, des Naturgedankens in seiner Sicherheit nicht entbehren, wo sich es um ein vollständiges Verständniß des Menschen als einer Synthese, und zugleich als eines Theilganzen, d. h. als eines Geschlechtswesens handelt. Ja der Naturgedanke in seiner

Allgemeinheit und Sicherheit, und der Geistesgedanke in seiner Einheit und Gewißheit bestimmen demnach die zwei Methoden in der Speculation dieser Einen Selbstverständigung des Menschen über Sich und das All.

Eine andere Frage aber, die sich dem aufmerksamen Beobachter dieser Polemik aufdringt, ist: Ob der Character der Gewißheit in der alten Scholastik besser bestellt war, als in der modernen der Auctoritätslehre?

Und wir können, aber auch bloß im Rückblicke auf die Aufstellung zweier Gewißheitsprincipe, eine günstigere Antwort abgeben. Und diese würde unstreitig noch günstiger ausfallen, wenn die alte Scholastik jenen Dualismus der Principe consequenter gehandhabt hätte, denn nur auf diese Weise hätte sie sehr bald ihr Verständniß über die Gewißheit absolviren können.

Abgesehen einstweilen von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit in der Bemängelung eines Suarez von Seite Gerbet's; so viel dringt sich ungezwungen auf: daß die alten Scholastiker das Wort: Inductivum, nicht bloß mit Motiv als einer Bedingung oder Präliminare; sondern auch mit Motiv als einem Principe, synonim genommen haben.

Wird ja doch die Gnade selber unter die den Glaubensact einleitenden, d. h. inducirenden Potenzen gezählt; von der aber doch anderseits wieder behauptet wird: daß sie als übernatürliches, göttliches Princip die Zustimmung (consentiment) des Menschen erzeuge. So wird ferner nur dem göttlichen Glauben ein Princip vollkommener Gewißheit zugesprochen, weil das Zeugniß Gottes als solches, schon ein Zeugniß der Wahrheit selbst sei. Dem menschlichen Zeugnisse aber als solchem wird die Gewißheit nicht zugesprochen, dafür aber in die Vernunft verlegt, weil diese nach innern angebornen Principien auszumitteln habe: Wann einem Zeugnisse zu trauen sei, wann nicht?

In diesen und ähnlichen Behauptungen aber liegt der bloß objective Character der Gewißheit (der Sicherheit eigentlich) unverkennbar zu Tage.

Zum Glück fehlt es doch nicht ganz an Aussagen, die jenen rein objectiven Character stillschweigend wenigstens in Zweifel ziehen. Hieher gehört vor Allem die so eben angeführte vom menschlichen Zeugnisse und seiner Gewißheit. Denn mit allem Rechte kann gefragt werden: Wenn in der Vernunft ein Princip der Gewißheit liegt; wie kann es umgangen werden beim Zeugnisse Gottes? Wie läßt sich es überhaupt umgehen?

Die Antwort kann nur seyn: Wenn meine Vernunft zu einem Zeugnisse Gottes kommen kann mit Umgehung meiner Vernunft, d. h. meines Selbstbewußtseyns. Und wenn sich zu dieser Antwort Niemand herbeilassen wollte, so möge man sich aber auch darüber nicht wundern, und vielmehr den Inhalt beherzigen, der in der Aussage eines Augustin's liegt: Nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat. Und dieses aliquid muß und wird wohl ebenfalls ins Spiel kommen, wenn sichs um den Glaubensact an ein Zeugniß Gottes handelt.

Eine ähnliche gleich zweckdienliche Behauptung findet sich auch in den Aeußerungen der Scholastiker über die Nothwendigkeit der Gnade zum Acte des göttlichen Glaubens. Da dieser die natürlichen Kräfte übersteigend aufgestellt wird; so muß eine übernatürliche Kraft hinzutreten um jenen Act als Product zu setzen.

Aber auch hier müssen sie sich fragen lassen: Ob mit Umgehung oder Ausschließung der natürlichen Kräfte (des Verstandes und Willens) jenes Product zu Stande komme? Und sollten sie mit Nein antworten; so ist ja der Glaubensact und seine Gewißheit unstreitig als Product zweier Factoren erkannt und bekannt; wovon der eine von bedingter der andere von unbedingter Natur ist, nämlich: Gott und der Geist.

Wie so? Kann der Geist sich als bedingtes Seyn schlechterdings nicht denken, ohne Gott als unbedingtes Seyn mitzudenken; so kann auch Gott dem Geiste sich in keiner Weise offenbaren mit Umgehung des Geistes und seines Gedankens von Gott, der von ihm unzertrennlich ist. Kann aber die freie Creatur sich in ihrem eigentlichen (creatürlichen) Character nicht erfassen, ohne den Creator mit zu erfassen; so hat sie sich ja schon hierin als eine Offenbarung, als ein Zeugniß Gottes, und besitzt hierin zugleich den festen Punkt, an den sich die Gewißheit jeder andern Offenbarung und Bezeugung Gottes, (außer der ursprünglichen im Creationsmomente) anschließen muß, wenn diese so gewiß seyn will, als Creator und Creatur.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung läßt sich demnach aufstellen: Die Gewißheit ist Eine, aber als gemeinsames Product treibt sie ihre Doppelwurzel in zwei Factoren, die deßhalb auch als zwei Principien der Einen Gewißheit behandelt werden können, jedoch ohne die Gewißheit selber zu zersplittern. Richtiger wohl wäre der Ausdruck: daß die Eine Wahrheit, zu Folge ihres subjectiven und objectiven Elementes, Gewißheit und Sicherheit, als ihre Coefficienten ansehen müsse; und daß man daher, wiewohl im uneigentlichen Sinne, sowohl von einer objectiven als von einer subjectiven Wahrheit reden könne, so lang über der einen die andere nicht absichtlich vergessen wird.

Solch ein Trennungsproceß aber ließe sich nur dann mit Glück durchsetzen: wenn das Bedingte sich ohne Unbedingtes, und dieses sich ohne Bedingtes in einem Denkgeiste auf ursprüngliche, normale Weise (d. h. abgesehen von aller Abstraction) erfassen ließe. Das ist aber unmöglich; denn wie der Geist im Denkacte sich selber bezeugt (aber in entgegengesetzter Weise wie die Natur), und sich auf diese Weise als bedingtes Seyn erfaßt; so erfaßt sich das Seyn als solches schon als ein Zeugniß, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes, — aber keineswegs als

ein Zeugniß Gottes, in welchem sich Gott vor sich selber bezeugte, wohl aber um sich, als bereits für sich Bezeugten, in Andern und für Andere nicht unbezeugt zu lassen.

Dies vorausgeschickt, wird sich nun auch über die Hauptaxiome der Auctoritätslehre Gerbet's ein Licht verbreiten lassen, ohne der katholischen Ansicht Rozaven's zu nahe zu treten; es wäre denn, daß dieser jede Entwicklung und Fortbildung katholischer Principien für antikatholisch ansehen müßte, was ihm wohl zustoßen könnte, wenn er vergessen hätte: Wie er selber das alte: Quod ubique semper et ab omnibus gedeutet habe.

So läßt sich die Frage: Ob das Glaubensprincip auf Auctorität beruhe? antworten: Alle Auctorität ist einerseits ein Zeugniß, eine Thatsache, welche anderseits ein von sich Zeugendes, sich in dieser Bezeugung Offenbarendes, voraussetzt, welches zugleich das Princip, die Wurzel jener Offenbarung, aber auch die Grundlage meines Glaubens ist, als meines Wahrhaltens des unsichtbaren Grundes in jener sinnfälligen Erscheinung und Offenbarung (denn diese wird wahr-genommen, aber nicht wahr-gehalten, d. h. jene wird nicht geglaubt).

Ist jenes Princip nun nicht ein Absolutes; so kann ihm auch nicht absolutes Vertrauen von Seite des Wahrnehmenden und Wahrhaltenden, so wie diesem Wahrhalten keine absolute Gewißheit zu Theil werden.

Alle Substanz aber ist als Gedanke Gottes (vor und nach seiner Uebersetzung ins Seyn) Etwas Absolutes im Absoluten. Wird jener nun durch Schöpfung realisirt; so verliert er dadurch nichts von seiner Absolutheit. Tritt nun diese Substanz in die Selbstbezeugung oder Selbstoffenbarung; so verdient dieses Zeugniß Glauben, und der Glaube hat Gewißheit, so lange jene Selbstbezeugung die Idee Gottes ausprägt, ein Umstand, der bei freien Substanzen, außer dem unwillkürlichen normalen Eintritte der Selbstbezeugung im Selbstbewußtseyn, nicht

nothwendig eintreten muß, weil der freie Geist auch gegen seine Natur und Absicht Gottes zeugen, d. h. lügen kann, und daher auch die Ungewißheit bei gewissen Zeugnissen als Selbstbezeugungen, die gewöhnlich dem menschlichen oder sogenannt historischen Glauben im Unterschiede vom göttlichen zugetheilt werden. Allein es ist klar: daß diese Eintheilung des Glaubens nicht erschöpfend ist, indem ja der sogenannt göttliche ebenfalls ein historischer ist, insofern er auf einer Thatsache beruht, die nicht unter die normalen Erscheinungen im Leben dessen gehört, an den die göttliche Offenbarung ergangen.

Beide Glaubensarten setzen demnach den physischen oder ontischen Glauben voraus, der zugleich in zweifacher Beziehung ein metaphysischer (übernatürlicher) zu benennen wäre, insofern einmal das glaubende Subject sich als Noumenon hinter aller Erscheinung findet, das andere Mal aber, insofern es in jener Selbstbezeugung zugleich Gott als transcendentes Numen, als metaphysisches Object, mit bezeuget.

Daß beide Glaubensarten (im Vorbeigehen sey's gesagt) in einem gefallenen Geschlechte nur möglich sind, insofern es zugleich ein erlöstes ist durch einen zweiten Adam; folglich beide Glaubensarten die Gnade Gottes in jeder Beziehung ganz besonders postuliren, das versteht sich von selbst für Alle, die in der Idee: den Fortbestand unsers Geschlechts nach der Ursünde dem Gottmenschen als Menschensohne zuzuschreiben, keine Phantasie und Mystik wittern. (Die ausführliche Behandlung aber des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit im Glaubensacte kann erst in einer möglichen Fortsetzung unsers Commentars über Gerbet und Rozaven gegeben werden.)

Und hiemit wäre auch schon eine Antwort eingeleitet für die Frage im zweiten Axiome: Ob das Princip der Gewißheit identisch sei mit dem Princip des Glaubens.

Aller Glaube aber ist gewiß, wenn die Auctorität als Selbstoffenbarung einer Substanz als einer realisirten Idee Gottes, nach Gottes Endabsicht vor sich geht.

Alle Wahrheiten sind daher auch Glaubenswahrheiten, wenn jene auf Ideen sich beziehen. Denn in der Idee nur wird das Zeugniß von irgend einem Lebensprincipe als Substanz gewonnen. Aber auch nur der göttliche Glaube hat absolute Gewißheit in dem Sinne: daß Gott in seiner Selbstbezeugung als Offenbarung für Andere, sich nicht mit sich in Widerspruch setzen kann; aber, wie gesagt, nicht in dem Sinne: daß jene Gewißheit ohne Gewißheit des gläubigen Subjectes von ihm selber, zu Stande kommen könnte.

Es gibt allerdings eine Menge Wahrheiten, die nicht dem Glauben als solchem anheimfallen; z. B. alle Wahr-nehmungen der Erscheinungen irgend eines Wesens. Aber eine vom Glauben gänzliche Unabhängigkeit haben sie nur in der Abstraction; abgesehen von dieser kann Niemand von einer, selbst sinnlichen, Wahr-nehmung eine Gewißheit haben, ohne ihre Wurzel fest- und wahr-zu halten, d. h. ohne Seiner Selbst gewiß zu seyn. Oder mit Rozaven zu reden: Ein Wesen, das in sich kein gewisses Erkennen von seinen innern Affectionen hat, kann durch äußere Mittel (die es also noch weniger erkennen kann) zu keiner Gewißheit kommen.« — Sehr wahr! Aber — Worin besteht jenes gewisse Erkennen? Wie kömmts zu Stande? Allerdings nur dadurch: daß sich jene Affectionen als Erscheinungen meines Seyns auffassen lassen, ein Vorgang, der von der Differenzirung der Substanz in die, alles Leben bedingenden Gegensätze von Receptivität und Spontaneität, nothwendig abhängt.

Denn nur dadurch: daß der Geist sich selber im Gegensatze vom Seyn und Erscheinen gefunden, kann er auch alles Andre, was mit ihm in Wechselverkehr tritt, nach denselben Momenten erfassen und beurtheilen. —

Es erübrigt uns nun noch, etwas über das Verdienst des Glaubensactes nach unserer Ansicht zu sagen, um dem möglichen Verdachte auszuweichen, als sprächen wir ihm desto mehr das Verdienstliche ab, weil wir Glauben vom Wissen keineswegs in der Weise unterscheiden, wie es Rozaven nach Art der alten Scholastik gethan. So hat er ja, wie wir gesehen, offenbar behauptet: daß die Kenntniß oder Erkenntniß (connaisance) von der Offenbarung nie auf die Objecte (Inhalt) derselben bezogen werden dürfe, weil in diesem Falle der Glaube (z. B. an das Mysterium Trinitatis) sich auflöse in ein Wissen, d. h. Schauen.

Nun versteht sich von selbst: daß von einem Verdienste des Glaubens nur so lange die Rede seyn kann, als der Glaube — Glaube bleibt; denn im widrigen Falle müßte ja die Rede nothwendig auf das Verdienst des Wissens übergehen, das aber, nach Rozaven, so klein wie das Verdienst des Schauens ausfallen wird. Wir können uns (da wir von der Beschaffenheit dieses Schauens im Wissen schon früher gesprochen) hier kurz fassen und mit dem Apostel sagen: Justus ex fide vivit, und dieses Leben des Gerechten bleibt hienieden ein Leben aus dem Glauben, weil dieser auch bei aller Uebersetzung seines Inhaltes in die Wissenschaft (oder mit Andern zu reden: aus der Form der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit) doch kein Schauen von Angesicht zu Angesicht ist. — Alle Gerechtigkeit aber ist Gegenliebe gegen Den, der uns zuerst geliebt, und alles Wissen ist ein tieferes Eindringen in die Natur und Beschaffenheit der ewigen Liebe. Je tiefer aber der Mensch eindringt, desto mehr gilt von ihm, was einst der Großmeister der Liebe zu seinem geblendeten Verfolger sprach: »Es wird dir schwer werden, gegen den Stachel auszuschlagen.« Aber er hat weislich nicht gesagt: Es wird dir unmöglich werden, — denn selbst die Gnade kennt keinen Zwang. Und das wäre die eine Seite des Verdien-

stes im zum Wissen gesteigerten Glaubensacte. Das Wissen ist es, das den Stachel der Vorstellung zur Idee schärft. Gefährlicher wird die Wunde, wenn der Geist dagegen ausschlägt; und wenn er es unterläßt, sollte solch negatives Thun seiner Gerechtigkeit das Verdienst schmälern? Ist's nicht der Gerechte selber gewesen, der sich jenem Stachel zum Marterwerkzeuge geschärft hat? Und qui est causa causae est etiam causa causati.

Die andere Seite liegt darin, daß der Gerechte ex fide et scientia, mit einem Pfunde Wucher getrieben, das er keineswegs vom Herrn aller Gaben erhalten, um solches einst ins Leichen- oder Schweißtuch gehüllt jenseits unversehrt vorzuzeigen.

Wir haben es einst mit einem Herrn zu thun, der da zu seinen fahrlässigen Dienern sagt: Ex ore tuo te judico, serve nequam! mit einem Herrn — der da ohneweiters erntet, was er nicht ausgesäet — das Doppelte nämlich von der Aussaat.

Das mögen sich alle jene Diener desselben Herrn merken, die, ohne grade Bauchdiener zu seyn, doch sich auf eine Wohldienerei verstehen, insofern sie glauben, ihrem Herrn einen Dienst zu erweisen, wenn sie die Wissenschaft verachten und verfolgen, um den Glauben an ihren Herrn als Herrn der Welt zu retten.

Wer nicht wissen mag, der glaube nur und handle jenem Glauben gemäß und lege, nach der Auslegung derselben Stelle, sein ihm zugefallenes Pfund der fünf Sinne zu fünf Procente an; er glaube aber ja nicht, daß sein Nichtwissensmögen von seinem Willen abhänge. Niemand kann seiner Geisteslänge, sagt der Herr, eine Elle zusetzen — und die Fabel läßt den schlauen und geprellten Fuchs sagen: »Die Trauben sind sauer, ich mag sie nicht.«

Unter die Wohldienereien der Machinationen aber gegen die Wissenschaft und ihre Bearbeiter gehören in unsern aufgeregten Tagen vorzüglich die politischen Consequenzmachereien, und es könnte uns sehr gleichgültig seyn, einen ähnlichen Zug

auch an Pater Rozaven im Kampfe gegen Gerbet und seinen Meister Lamennais bemerkt zu haben, wenn Rozaven kein Mitglied jenes Ordens wäre, der seiner alten großen Verdienste wegen um Frömmigkeit und Wissenschaft unter katholischen Völkern, noch zur Stunde einer seltenen historischen Reminiscenz bei ihnen sich zu erfreuen hat; die aber bei solchen Vorgängen, abgesehen von dem geschäftigen Treiben seiner alten unerbittlichen Feinde, immer mehr und mehr erkalten und endlich ganz erlöschen muß. Die Leser werden sich in unserm Auszuge jener Stelle noch entsinnen, wo Rozaven aus dem Satze Gerbet's, der den Sensus communis oder die raison générale als Quelle der Gewißheit und Wahrheit declarirt, die richtige Consequenz für einen zweiten Satz zieht, nämlich: denselben Sensus communis zur Quelle der Gerechtigkeit im Staatsleben der Völker zu promulgiren.

Daß er sich in seinem Examen über Gerbet's Auctoritätssystem nicht näher in die Erörterung jener Consequenz eingelassen, kömmt, außer dem Umstande, daß er in seinem Werke zunächst mit Gerbet, dessen gelehrte Arbeit ohne allen politischen Einschlag vor uns liegt, zu thun hatte, auch noch daher, weil er den Meister der Auctoritätslehre schon in der Vorrede zu seinem Examen als Scharfrichter bedient hatte.

In jener Vorrede nämlich hat er 23 Seiten unter der Devise: ex fructibus eorum cognoscetis eos (hier: illam doctrinam) den Resultaten dieses Systems in politischer Beziehung gewidmet, und zwar nicht bloß: wie sich jene allenfalls theoretisch deduciren ließen; sondern vielmehr: wie solche Lamennais practisch bekannt habe, und zwar in seiner Zeitschrift Avenir.

Es wird nicht leicht Jemanden unter den Lesern geben, dem bei der Erwähnung des Avenirs unter dieser Constellation — nicht unwillkürlich die Declaration Lamennais einfallen wird,

die er nach Rom geschickt und dem heil. Vater daselbst zu Füßen gelegt hat.

Auf diese Declaratio fidei aber läßt sich Rozaven gar nicht ein. »Man weiß ja, sagt er, wie leicht es ist, in einer studirten Glaubensprofession (profession de foi etudiée) seine wahren Gesinnungen zu verstecken, oder sie wenigstens nur von einer und zwar von der günstigern Seite zu offenbaren.«

»Das ist zu Viel, Pater Rozaven!« so werden viele Freunde seines Ordens bei jener Stelle ausgerufen haben, — die Feinde desselben aber werden sich ins Fäustchen lachen bei solch einem seltenen Funde zum Belege der Lehre von der Mentalreservation, diesem faulen Flecke in der verschrienen Jesuitenmoral.

Ja das war einmal für damals, als der gute Pater es niederschrieb, zu Viel, denn eben durch dieses animose Vorspiel ward die richtige Beleuchtung der politischen Grundsätze des Avenir in ein schiefes Licht gestellt. Ob aber das Einmal für Damals, sich zum »Einmal für Allemal zu Viel« noch gestalten werde, das muß, wenn nicht der Gegenwart, doch der Zukunft anheim gestellt bleiben. Deßhalb — manum de Tabula!

So viel, um unsere Zufriedenheit mit Pater Rozaven als Bekämpfer der modernen Auctoritätslehre (wenn auch nur vom altscholastischen Standpunkte aus) an den Tag zu legen, aber auch unsere Unzufriedenheit mit demselben als Propheten aller politischen Consequenzen aus jenem Systeme, dessen Verfasser doch so gut wie Er, wenn auch mit weniger Umsicht und Einsicht, auf dem Boden der alten Scholastik steht. Sollte denselben endlich unsre Ansicht über die alte theologische Schule für eine Neuerung ansehen; so soll es uns insofern lieb seyn, als Er darunter nichts Schlechteres, als die gelehrten Väter seines Ordens: Poza und Escobar, verstehet, wovon der Erste den Spruch Tertullians im Munde führte: Dominus noster Jesus Christus veritatem se, sed non consuetudinem appellavit; der An-

dere aber behauptete: Novas opiniones, novas vestes exponere, venialis tantum culpa est. Diese Art Schuld aber kann nach der Lehre der Kirche schon durch Reue und Leid getilgt werden, und ich kann zum Schlusse noch versichern, daß es Unser Einem nie an guten Freunden und an falschen Brüdern gefehlt, die rühmlichst zu jener schuldvergebenden Reue ihr Schärflein beizutragen Zunge und Füße in Bewegung gesetzt haben.

Schlußwort

als

abgenöthigte Antwort auf das Schlußwort einer recensirenden Arbeit in der katholischen Kirchenzeitung von J. Sengler, welche die, unserer Beilage vorangehende, Arbeit veranlaßt hat.

Es wird nämlich daselbst der Verfasser dieser letztern zuerst gewarnt: »ja nicht zu glauben, durch seinen ersten Anlauf die Zinnen der Speculation bereits erobert zu haben« dann aber ihm auch der gute Rath erheilt: »einen zweiten Anlauf zu wagen, der, wenn er noch so kräftig wie der erste ausfallen sollte, gewiß zu hohem Ziele führen würde.«

Da Warnung und Rath Mir wohl mehr, als dem Verfasser der Schrift: »Der Mensch und seine Geschichte,» gelten dürfte, so möge Einiges als schuldige und entschuldigende Antwort hier stehen und zwar:

1. Daß der gute Rath viel zu spät kömmt, weil er am besten angebracht gewesen, wenn er vor dem Jahre 1820 eingelaufen wäre, denn schon damals (also lang vor dem Erscheinen der Creationstheorie) aber bald nach dem Studium der Phänomenologie des Geistes von Hegel, hatte sich in mir der Gedanke fixirt: daß der Geist des Menschen in jenem Werke abermal als Naturwesen, wenn auch in einer Steigerung, wie solche die Geschichte der Philosophie nicht aufzuweisen hat, apotheosirt worden, und daß nun die, durch Car-

tesius zuerst in die Geschichte der Philosophie vorgedrängte Idee vom Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn, sich auf eine neue und durchgreifendere Weise gleichfalls geltend machen müsse, oder dem Naturleben müsse als Pantheismus in der Wissenschaft für immer, weil unter der Firma des Gedankens (als des lebendigen Begriffes), der Sieg über den Geist zuerkannt werden.

Aber bei alle dem, daß solche Gedanken Stacheln oder Nadeln ähnlich sind, an den der Tag- oder Nachtfalter so lang schnurrt und schwirrt, bis er stirbt; so sind sie eben deßhalb noch keine Spornen, wie deren der Kunstreiter eines Pegasus, (dem die Schwungfedern entweder bei jährlich in der Herbstzeit vorfallenden Metamorphosen, oder in einem Feldzuge gegen Ungeheuer abhanden gekommen) bedürfte, um irgend eine heroische Expedition vor dem gänzlichen Thorschlusse des Lebens Beider noch mit gutem Glück auszuführen. Auch verträgt sich der analytische Weg durchaus nicht mit Anläufen, sondern da heißt es, die Schritte und Tritte zählen, etwa wie der famulirende Pedel Wabbel beym Hahnenschlage in Peregrins Gastmahle.

Und weil ich nie einen ersten Anlauf genommen, so kann ich um so weniger mich zu einem zweiten anschicken, weil ich vorhinein gewiß bin: daß ich nichts Besseres mir erlaufen könnte, als einmal: den wesentlichen Unterschied zwischen Idee und Begriff, als Selbstbezeugungsweisen des Geistes und der Natur als Lebensprincipen (Substanzen), die in ihrem Conflicte den Menschen als Weltsphinx gestalten; — und dann: den Exponenten aller creatürlichen Selbstbezeugung in dem Gedanken: Nichtich oder Ichnicht, folglich die Weltcreatur selbst als die objectiv-realisirte Negation einer absoluten Persönlichkeit, die, um jene auch nur formell zu gewinnen, reell die vollendete Subject-Objectivität seyn muß.

Ich sagte: Nichts Besseres: Und warum?

Heißt es denn nicht schon lange: »Im wahren Systeme der Philosophie muß der Pantheismus so sehr als der Theismus nur ein Moment, es selbst aber weder pantheistisch noch deistisch seyn?«

Ferner heißt es nicht schon lange: »Der Widerspruch muß ein Moment in der Lebensentfaltung des Absoluten seyn, eben weil er überall dem Denker sich in den Weg stellt??«

Sie sehen also, wenn Unser Einer auch nur darauf speculirt hätte, um in der speculativen und positiven Welt sein Glück mit dem Paulinischen: Omnibus omnia, zu machen, ich mich unmöglich entschließen könnte: Noch einmal satteln zu lassen. Es heißt freilich auch schon seit lange her: »Eine christliche Philosophie läßt sich nur auf dem Fundamente des sogenannten Philosophus teutonicus erbauen.«

Und es liegt allerdings etwas Wahres in solchen Worten, aber auch viel Falsches, wenn man den Schemmel, auf dem Jakob Böhm gearbeitet, deßhalb als prophetischen Tripos in die Kirche tragen will, weil jener dreibeinig und dreieinig zugleich gewesen. Drum könnte es nicht schaden: wenn, um jene Entreprise im Geiste der Kirche vorzunehmen, eine Hexe oder eine Hellseherin ausfindig gemacht würde, um den Geist des deutschen Propheten zu citiren, und ihn selber über sein Natursystem in der Zeit, aus der Ewigkeit zu vernehmen.

Ich stehe nun bei der Warnung vor dem Wahne: »Die Zinnen der Speculation bereits erobert zu haben!« Ich weiß nicht (Andere werden es besser wissen): Ob die Residenz der Philosophie entweder wie das fabelhafte Eldorado unter der Erde, oder wie die Stadt Gottes auf einem Berge (mit Festungswerken versehen) bereits erbaut ist, oder ob nur erst daran gebaut wird; so daß alle Speculanten bisher nichts anders gethan, als das Baumateriale heran- und hinaufzuwälzen, zu einem Bau, der sich (wenn nur alle Quadern erst friedlich nebeneinander lägen) durch Einen Schwung des Maßstabes von

dem großen Baumeister selbst in der Kreuzesform geführt, in einem Nu wie von selbst prachtvoll zusammenfügen würden.

Vielen sind nun viele Steine, wie dem alten Sisyphus, wieder hinabgerollt, weil sie nicht zufrieden waren mit dem Platze, der ihrem Steine von höherer Hand angewiesen wurde. Die aber Andern liegen geblieben, weil sie dieselben in Ruhe ließen, die sind mit dem Namenszuge des Arbeiters versehen worden, den keine Zeit verwischen wird.

Und gesetzt nun: Mein Stein zum großen Tempelbaue bliebe oben liegen (und es wäre kein Wunder, wenn er endlich einmal oben liegen bliebe, da er vor Mir schon wenigstens dreimal oben gewesen); wäre es nicht anmaßend gesprochen, wenn ich ausriefe: Ich habe die Zinnen erobert! wo es so wenig eine Zinne, als einen Feind gibt, dem jene abzujagen wäre? Haben Andere ohne mich jene Exclamation, als ευρηκα über die Zunge gebracht; so bin ich dafür nicht verantwortlich zu machen, auch dann nicht, wenn ich mich freute über ihre Freude: daß der große Stein endlich einmal liegen geblieben! Aber das darf ich gestehen: Freudig stehe ich auf dem Verdecke meines gebrechlichen (analytischen) Fahrzeuges, (das Vielen vor mir zum Charons-Nachen geworden), freudig und fest bleibt mein Blick dorthin gerichtet, von woher mein Auge zuerst einen Lichtstrahl erspäht, mit der Hoffnung: Wo das Licht, dort auch Land — die Terra firma, das Ziel der analytischen Methode. *

* Es kann übrigens nicht fehlen, daß jenes Land von Vielen in unserer Zeit (die der Idee des Absoluten nicht einmal mehr als eines regulativen, geschweige constitutiven Principes in der Construction einer Metaphysik bedarf) als die fabelhafte Insel St. Brandan oder als die Insel der 7 Städte ausgegeben werden wird, die, bevor sie als fata morgana entziffert wurde, durch Jahrhunderte die Seefahrer geneckt hatte. — Siehe Irwing's Columbus 1. Bd.

Drum freuen Sie sich, Herr Recensent Anonymus! vielmehr mit mir, wenn Sie können (woran ich nicht zweifle) zu Folge des paulinischen Rathes: »Seid fröhlich mit den Fröhlichen und traurig mit den Trauernden,« zu denen ich allerdings die Schlußworte Ihres Aufsatzes zähle, und die ich ganz mitzufühlen nicht erst seit gestern im Stande bin.

Es heißt nämlich daselbst: »Die irreligiöse Speculation kann nur durch die Begründung und Entfaltung der religiösen überwunden werden. Davon gibt das Ueberhandnehmen der irreligiösen (seit die religiöse erstarrte) den überzeugendsten Beweis.«

»Was die meisten noch besitzen, sind dürftige Reste aus den Kirchenvätern, späterer Dogmatiker und eclectische Zusammenstoppelungen der Zeitphilosophien. Es ist hohe Zeit, diesem Unwesen ein Ende zu machen; aber ehe nicht eine theologische Schule begründet wird, ist an keine bleibende Basis zu denken, und der Separatismus wird in der katholischen Kirche seine zersplitternden Wirkungen fortsetzen.«

Diese Worte haben mir in Bezug auf Ton und Haltung desselben Aufsatzes Vieles erklären helfen, was ich mir ohne und vor ihnen nicht erklären konnte. So ist z. B. viel mit Flachheiten und Unwissenheiten, und zwar auf schlecht hofmännische, d. h. grobstolze Weise herumgeworfen worden, ohne zu bedenken: daß der Flachheit irgend eines meiner Gedanken sehr leicht hätte abgeholfen werden können, wenn ich mich, oder Doctor Pabst sich nur auf Etwas verstanden hätte, z. B. dem nackten Gedanken ein exotisches Gewand, z. B. die Haut eines Nilpferdes, oder den Kittel eines Braminen umzuwerfen. Wer aber mit seiner Weltansicht auf eine theologische Schule speculirt; den kann und werde ich dieser An- und Absicht halber so wenig beneiden, als Jenen, der bei Lebzeiten ein Heiliger (statt heilig zu leben) werden will; ja grad um so weniger, je näher er einer Realisirung derselben steht, wozu vor allem, zu Folge der öffentlichen Meinung, Lehrkanzel und Zei-

tungsblatt gehört. — Wie so? weil die Wege der Vorsehung heut zu Tage durchaus von der Art zu seyn scheinen, daß, wenn das Wort des Propheten: »Meine Wege sind nicht eure Wege« irgend einmal handgreiflich geworden, dies in unsere verhängnißvollen Jahre fällt. Welche Schule ist nicht, am Morgen errichtet, Abends schon zur Pflanzschule des Nepotismus, zum Hospital für decrepide Nachzügler, so wie ihr Tagesblatt, als Charta magna im Reiche der Wahrheit zuvor ausposaunt, zum Bettelbriefe herabgesunken für milde Beiträge zum Fackel- und Todtentanze um ein junges goldenes Kalb am Fuße des alten Sinai's? *

* Die Senglerische Zeitung hatte ihren Lesern schon lange Hoffnung gemacht auf eine Recension der Creationstheorie und zwar von der Hand jenes deutschen Philosophen, dessen Vorschule zur speculativen Theologie sie früher in ihren Blättern rühmlichst recommendirt hatte; indessen was geschieht? Zuerst trat der verheißene Recensent selbst als Recensendus, d. h. als Auctor auf, nämlich in der Schrift: Ueber Gegensatz, Ziel und Wendepunkt der heutigen Philosophie, in welcher er die Bearbeiter der Letztern die Revue passiren läßt, und wo Unser Einer neben Fr. v. Baader unter dem Fähnlein der speculativen Mystik zu stehen kömmt; — dann aber benützte Anonymus die Hauptgedanken in jener Kritik, und verarbeitete dieselben in einer Recension über die Creationstheorie für dieselbe Kirchenzeitung, kurz: aus einer wurden zwei Recommendationen derselben.

Für beide Wohlthaten ist denn nun auch der entsprechende Dank von unsrer Seite im Anhange zu lesen.

Als die Schriftgelehrten des alten Bundes in schamloser Rechthaberei Steine aufhoben gegen Den, der da und weil er sagte: »Ehe Abraham, bin Ich!« da ging er, sich verbergend, mitten durch sie hin, und zur Tempel-Schule hinaus. Das mögen sich die Schriftgelehrten des neuen Bundes wohl zu Gemüthe führen, wenn es ihnen Ernst ist: nicht Ihre, sondern die Ehre

Dessen zu suchen, der da spricht: »Wenn ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts.« Joh. C. 8. — wenn es ihnen Ernst mit ihrer Demuth ist: der gelehrten Welt im Katholicismus nicht eher die Schreibe-Hand zum Handkuße hinzustrecken, als bis diese von jener ausdrücklich erbeten, und noch nachdrücklicher festgehalten worden ist.

Nachtrag zum Schlußworte.

Unsere vorliegende Arbeit lag schon lange fertig im Schreibpulte, als uns erst im laufenden Jahre die (wie bereits bemerkt) versprochene Kritik unserer Creationstheorie vom Jahre 1827 in dem Schlußhefte der Kirchenzeitung fürs katholische Deutschland vom Jahre 1832 zu Gesichte kam; aber wie die Redaction in einer einleitenden Note (ad excusandas excusationes in peccatis) bemerkt: nicht vom Hrn. Fichte, sondern von einem Andern; dessen Namen jedoch die Redaction nicht bekannt macht.

Es ist aber handgreiflich derselbe Recensent, mit dem es Hr. Dr. Pabst in seinen vorliegenden Abhandlungen zu thun hat; derselbe, der sich, wann und wo er in katholischen Zeitschriften de cathedra spricht (wie z. B. in der Tübinger Quartalschrift laufenden Jahres und in der Besnardischen Literaturzeitung verflossenen Jahres) con amore sich mit Namen nennt.

Nun hat sich zwar dieselbe Redaction in der gemeldeten Note dahin geäußert: daß ihr Blatt jeder wissenschaftlich begründeten Berichtigung offen stehe; und wir haben gar keinen Grund, ihren Ernst in dem Antrage: die Hausflur ihres neuen geräumigen Sommerpalais zu einem literarischen Stiergefechte, in suplementum des Hambacher Volksfestes, unentgeltlich für die Spectakelmacher herzugeben, zu bezweifeln. Ja wir bauen sogar in gewisser Beziehung mehr auf ihre schlichte Zusage, als auf die schlechte Firma des Wortes: wissenschaftliche Begründung, dessen Sinn in unsern Tagen unstreitig das Wort selbst so nach allen Seiten hin ausgetreten und verzerret hat, daß das Letztere einem antiken Pantoffel so ähnlich wie einem modernen Gewissen sieht. Aber wir haben mehr als Einen Grund: unserm Vorsatze, wie wir solchen schon

vor 6 Jahren in der Vorrede zur Creationstheorie ausgesprochen, unter keinem Vorwande ungetreu zu werden.

Wir ersuchten damals schon unsre möglichen Gegner: das Wort Fechten in jedem Sinne zu beherzigen, indem es für Landstreicher zwar bloß betteln (und für den Nothfall auch Zigeunerhandwerk hinterm Strauche an der Heerstraße treiben), für den edeln Wehrstand aber kämpfen heiße, d. h. im Streite redlich und kunstgerecht das Schwert führen.

Unsere jetzigen Gegenbemerkungen und bei den vorausgehenden Erörterungen über denselben Gegenstand können daher keinen andern Zweck haben, als: fürs Erste in Beispielen (wenn auch in verkehrten, so doch lebendigen) zu zeigen: Was wir unter jener Redlichkeit und Regelrechtheit verstehen; dann aber auch auf die Practiquen jener Partei aufmerksam zu machen, die durch projectirte Gründung Einer Schule für religiöse Philosophie dem unseligen Separatismus in der katholischen Kirche Deutschlands ein Ende zu machen gedenkt; und zwar ganz besonders, seitdem jene doch an Ort und Stelle nicht einmal ein Collegium mehr zu Stande bringt, in Folge jenes Attentats von der Hand des Dr. Carl Seebold's, der durch seine Schrift vom Jahre 1832 (unter dem Titel: Philosophie und religiöse Philosophen. Eine Prüfung des neuen Problems einer Restauration der Philosophie durch Religion) mehr als einen Stein in ihr neues Treibhaus geworfen, ohne daß nur Einer von der Propaganda es der Mühe werth gefunden, einen von jenen Steinen aufzuheben. *

Hierüber ist nun freilich mit ihr nicht zu rechten. Denn bringt man denselben Stein nicht wieder durch dasselbe Loch zurück; so werden aus Einem Loche — deren zwei u. s. w.

---

* Die erste (aber auch die letzte) wissenschaftliche Berücksichtigung genannter Schrift ist uns in der Cholerodea von Dr. Hock Wien 1832 zu Gesichte gekommen.

Auch ist leicht denkbar, daß man durch Vermeidung aller Zwiesprache mit dem genannten speculativen Kobolde ihm, als frechen Dolmetscher der neuen Kampfgesetze, zu verstehen geben wollte: daß er, als nicht Ebenbürtiger, zum literarischen Trosse gehöre. Und auf diese Weise hätte Unser Einer es freilich noch als eine Auszeichnung zu honoriren, daß man ihm den Handschuh ins Gesicht, statt vor die Füße, geworfen.

Doch das muß sich bald zeigen, drum zur Sache! — Doch — zuvor noch zu einer Entschuldigung an die Leser, die es nicht so ganz honett finden dürften, daß wir ihnen die An- und Einsicht in das hölzerne trojanische Pferd mit seinen verborgenen Streitkräften unsers Anonymus (den wir fernerhin der Kürze wegen mit H. statt X oder Z bezeichnen wollen) von einer Seite her eröffnen, an der wohl der Anatome und Physiologe keinen Anstoß nehmen würde, (ich meine nämlich den Weg a posteriori in die interiora des hölzernen Gauls). — Aber meine Schuld ist es nicht, daß die besagten Streitkräfte ihren Ein- und Rückzug nur durch ein und dieselbe Oeffnung feiern können, mit andern Worten: Es ist nicht meine Schuld: daß wir dort den Anfang zu unsern Gegenbemerkungen nehmen, wo Anonymus H. mit Uns zu Ende gekommen ist.

Dieser schließt nämlich seine Arbeit mit den Worten: »Wir glauben, daß diese Schrift nicht ohne Verdienst für die Wissenschaft ist. Sie kann aber zugleich für ein warnendes Zeichen gelten: daß man meistens in Beziehung auf speculative Forschungen nur durch strenges systematisches Denken sein Ziel erreichen kann, und daß man dabei auf alle willkürliche Voraussetzungen und subjective Meinungen zu verzichten habe.« — — — —

Ueber die Hauptpunkte dieser Stelle zum gemeldeten Zwecke mögen nun hier folgende Erläuterungen aus dem Munde unsers H. selber stehen, und zwar

a) in Betreff des Verdienstes.

S. 828 sagt er: »Wenn die Menschennatur nichts anders,

als eine Verbindung von Geist und Natur ist; so bleiben beide Substanzen, was sie sind, für sich, und ein Verhältniß ist auf diese Weise undenkbar. Es frägt sich aber doch: Wie sie verbunden sind? Durch sich selbst einmal nicht, denn sie haben ja kein Verhältniß zu einander; mithin müssen sie durch ein Drittes äußerlich verbunden seyn; — aber wer sich eine solche Verbindung denken kann, der kann sich Alles, auch das Ungereimteste denken.«

»Drei Substanzen endlich, welche dem Princip nach verschieden sind, dürfen durchaus nicht woandersher, als durch sich selbst, bestimmt werden, jede derselben muß sogar causa sui seyn.«

»Den ungeheuern Widerspruch, der in diesen Ansichten liegt, und die Resignation auf alle Speculation, bei der sie allein möglich sind, wird Jeder von selbst einsehen, der unserer Analyse mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wenn er auch nur so viel einsehen gelernt hätte: Daß das woandersher, als durch sich selbst, Bestimmte, seine substanzielle Selbstständigkeit verliert, und daß es nur Ein Absolutes gebe.«

So unser Kritikus H.

Dem zu Folge besteht das negative Verdienst der Creationstheorie in der Resignation auf alle Speculation.

Und der Verfasser ist unwiderleglich, weil nach ihm wahre Speculation nur auf jenem Standpunkte möglich ist, von dem aus Gott als Identität von Seele und Leib, d. h. von Freiheit und Nothwendigkeit (oder auch nach unserer Ansicht: von Geist und Natur), und das Verhältniß Gottes zur Welt wie das des Centrums zur Peripherie oder des Innern zum Aeußeren, erkannt wird. Das ist aber nach unsrer Ansicht der Standpunkt des Pantheismus, auf dem es nicht bloß Ein Absolutes (das von keiner Creationstheorie in Abrede gestellt wird) sondern auch nur Eine Substanz in und für's Universum gibt, weil, wie wir so eben gehört, jede Substanz, die nicht durch sich gesetzt

und bestimmt ist, aufhört Substanz für sich, zu seyn (so müssen wir wenigstens aus dem Munde des Rec. das Wort: substanzielle Selbstständigkeit, verstehen).

Allein, qui bene distinguit, bene docet. —

Für sich seyn und durch sich seyn, ist nicht Einerlei.

Was nicht durch sich ist, ist freilich quoad substantiam nicht selbstständig; aber das hindert nicht: daß es selbstständig quoad phaenomenon sei, was den Namen der Selbst- oder Freithätigkeit (oder der Freiheit schlechthin) verdient.

Ferner: Was sich nicht durch sich zersetzet oder bestimmet, kann allerdings auch nicht durch sich gesetzt seyn; folgt aber daraus: daß es gar nicht gesetzt ist, d. h. schlechtweg nicht ist? H.. bejaht freilich jene Forderung — so wie ein Anderer sie verneinet, und jeder hat seinen Grund dazu, und ist mit diesem so gescheid, wie der Andere, oder, ohne jenen, so dumm wie der Andere.

H. kann daher versichert seyn: daß es Tausende für Einen Ihm gegenüber gibt, die Ihm recht gern den ausschließenden Anspruch auf Speculation zukommen lassen, wenn derselbe nach seiner Behauptung nur um solchen Preis erstanden werden kann. * Tausende, sagten wir, und wiederholen es, die nun und nimmer auf seinen Grund jener Verneinung eingehen werden. S. 760 läugnet er zwar nicht den Unterschied von Passivität und Activität, wohl aber unsre Erklärung desselben durch den Dualism einer activen und passiven Grundkraft. »Im Begriffe oder in der Natur der Kraft liegt nur, sagt er, daß sie wirke, um zu wirken aber, muß sie leiden.«

* Mit dieser Behauptung aber soll keineswegs der Ruhm der Antipoden in Abrede gestellt werden: daß nämlich sich auch auf ihrer Seite wenigstens gleich Viele, wenn nicht noch Mehrere von Tausenden einstellen werden, und zwar alle Jene: denen das

Nichts (aus dem Gott die Welt erschaffen) das einzige aber auch schwereste Kreuz des Verstandes in der Speculation ist und die daher Gott selber zu jenem Nichts machen, da au Ihm nichts Anders, als existent gedacht werden könne, aus welchem Er die Welt hätte schöpfen können; kurz: alle jene großen Geister, die mit dem Gedanken von Gott, als dem Seyn per se, so familiär geworden, daß sie mit dem realen Objecte desselben, sans façon, gemeine, d. h. profane Sache machen, und Gott deßhalb lieber den Geist par excellence (d. h. Bruder im Spiel), als den Absoluten nennen. Und so ergeben sich denn allerdings jene zwei Gegensätze in der Speculation, die man insofern auch als zweierlei Philosophien ansehen kann, als man von dem Einen großen Verständigungsprocesse in dem Einen Menschengeschlechte abstrahirt, unter welchem jene als entgegengesetzte Grundansichten über Eine und dieselbe Sache allerdings zu stehen kommen, und welche sich sodann unter diesem Vorgange in der theoretischen Sphäre des Geschlechtes eben so einander gegenüberstehen, wie in der ethischen — Tugend und Sünde, ohne hiemit ein Recht zu einer moralischen Würdigung der jedesmaligen Repräsentanten jenes Gegensatzes in Anspruch zu nehmen, das Niemanden, als dem Durchforscher aller Herzen zusteht. Aber wenn auch das letzte Verfahren als Arroganz verworfen werden muß; so ist damit noch keineswegs jene Ansicht verpönt: daß die eine von jenen zwei Grundansichten (sie mag nun als Repräsentation ursprünglicher Gerechtigkeit, oder des spätern Abfalls taxirt werden) den Gedanken von Gott und dessen Leben nach Momenten des Naturlebens (neben und unter dem Geiste) zu deuten versucht, d. h. das Leben der Natur, (nach einzelnen oder nach allen seinen Momenten) auf Gott überträgt, dadurch aber auch zugleich den Beweis liefert: Daß die Natur einerseits erst im Menschen (soweit er ihr Product ist) ihr Bewußtseyn (die Begriffsbildung) vollendet, und anderseits: Daß die Herrschaft des Begriffs in dem Verständigungsprocesse der Gattung ein Zeugniß von dem abnormen (und deßhalb auch keineswegs primitiven) Verhältnisse der Natur zum Geiste im Menschen ablegt, das mit dem Worte „Emancipation" wohl am richtigsten bezeichnet werden dürfte. —

H. und Consorten mögen sich wohl bisher noch wenig über die Entstehung des Begriffes Kraft den Kopf zerbrochen haben; sonst hätten sie sehr bald finden müssen: Daß jener Begriff nur zu Stande kommt durch die Beziehung und Bezeichnung der Substanz in ihrer realen Einheit auf die Vielheit ihrer Erscheinungen und Wirkungen. Und nur daraus läßt sich zugleich der ungeheure Unfug erklären, der mit den sogenannten Kräften sowohl in der Psychik als Physik von jeher getrieben worden.

Unserm H. kann man nun freilich diesen Vorwurf nicht machen, dafür aber einen andern, darüber: daß er die Kraft zur Substanz (in unserm Sinne), d. h. zum Princip machet, das zwar wirken kann, aber um zu wirken doch wieder leiden muß. Das heißt aber mit platten Worten nichts anders, als Pelze waschen, ohne sie naß zu machen, — keineswegs aber den Dualismus ursprünglicher Erscheinungsweisen (sogenannter Kräfte) aufheben. Alle creatürliche (bedingte) Substanz muß allerdings, um zu wirken, leiden, d. h. empfänglich seyn für äußere Einwirkung, und ihre Wirkung ist zunächst bloße Gegenwirkung.

Durch Beides (d. h. durch Abhängigkeit der Gegenwirkung von der Einwirkung, die, wenn sie als solche gedacht, den Gedanken der Beschränktheit absetzt) wird erst der Gedanke von Bedingtheit vermittelt, d. h. der Gedanke der Creatur von ihr als solcher.

Und weil jede creatürliche Substanz zu sich selber kommen soll, so ist jene ursprüngliche Organisation das Mittel zum Zwecke des Selbstbewußtseyns. So deuten wir den Dualismus von Passivität und Activität und mit uns Jeder, der da steht, wo wir stehen, d. h. da nicht stehen mag, wo H. stehet.

Was ist nun Wahres an dem Vorwurfe S. 755, der gleich am Eingange seiner Kritik steht: »Namentlich ist er, heißt es, zu tadeln: daß er eine Psychologie zu Grunde legt, die durch eine völlig unspeculative Abstraction und Reflexion zu Stande gekom-

men und welche die empirischen Thatsachen nirgends zu begreifen sucht.«

Solch ein Urtheil würde Er wohl unterlassen haben, wenn ich mit Ihm als Schildknappen des wiedererweckten Philosophus teutonicus den metaphysischen Grund: Wie der Geist des Menschen als freie Causalität zum Bewußtseyn vordringen könne, in der Participation des Geistes am Wesen Gottes gefunden, und mit Ihm mir lieber einen Gott mit Vernunft und Freiheit, als einen Geist ohne jene Participation hätte gefallen lassen.

b) Im Betreff des strengen Denkens.

Für Leser, die diese Eigenschaft in der vorhergehenden Stelle vielleicht vermißt haben, mag nun eine andere stehen. S. 806 heißt es: »Entweder ist die Eine absolute Substanz sowol das Natur- als das Geisterreich selber, dann haben wir aber statt der Einen Substanz einen ursprünglichen Dualismus von Substanzen; oder sie selber ist weder das Eine noch das Andere, und dann erscheint sie als Das, was sie nicht ist. Gott affirmirt sich selbst als Das, was nicht Gott ist.«

Und diese Stelle soll ein Correctiv jener Stelle in der Vorschule seyn, die von der Genesis des pantheistischen Systems und von der Physiognomie aller andern Hauptsysteme handelt. Ich sage dort nämlich: »Ist der Maßstab (das Causalitätsgesetz) aufgefunden; so handelt es sich nun darum: Ob mittelst desselben das Verhältniß zwischen Gott als dem absoluten Seyn und dem relativen überhaupt bestimmt wird, oder ob diese Bestimmung nur mit dem einen oder dem andern Gliede des relativen Seyns vorgenommen wird.«

»Im ersten Falle verhält sich Gott zu seiner Welt im Natur- und Geisterreiche wie die Substanz zur Accidenz, wie Seyn zur Erscheinung, zur Selbstoffenbarung Gottes. Beide Reiche verlieren ihr eigenthümliches substanzielles Princip, weil die Eine

göttliche Substanz all und jede relative Substanz aufhebt. Und diese Weltansicht ist die des Pantheismus.«

Wir wollen den geübtern Lesern die Beurtheilung überlassen: Ob das obige Dilemma ein besseres oder schlechteres Zeugniß für das strengere Denken in H. abwirft. Aber es springt in die Augen, daß, wenn der ursprüngliche Gegensatz kein wesentlicher (qualitativer) ist, keineswegs gesagt werden könne, daß man statt der Einen Substanz einen Dualismus von Substanzen gewinne. Wesentlich verschieden aber kann jener ursprüngliche Gegensatz nicht seyn, weil die Eine göttliche Substanz sich selber gleich ist vor wie nach ihrer Differenzirung. Auch ist es nicht nothwendig, daß dieselbe in ihrer Einheit, nach und mittelst Differenzirung in eine Zweiheit ohne Einheit zerfallend gedacht werden müsse.

Es ist ja, wie bekannt, ein Hauptaxiom unserer religiösen Philosophen selbst, daß Gott die Identität und Androgynität von Geist und Natur (Seele und Leib), aber auch über und neben Beiden zugleich jene Identität sei.

c) In Betreff der willkürlichen Voraussetzungen.

Was der Recensent als solche ansehe, erhellet aus einer Stelle S. 826. Sie lautet: »Daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, sich in sich real entgegensetze, verdopple, diesen Gedanken hat der Verfasser nicht im Geringsten begründet. Denn was berechtigt ihn, die Form des menschlichen Bewußtseyns so modificirt auf das göttliche überzutragen, daß sich dabei nichts Vernünftiges denken läßt?«

Ferner heißt es: »Zugegeben die unbedingte und unbeschränkte Natur Gottes (woraus der Verfasser sogar Viel folgern will), so folgt daraus nur, daß das absolute Seyn (so nennt der Verfasser Gott, nicht aber den absoluten Geist) durch sich selbst ist, und sich durch sich selbst äußert. Auch wollen wir zugeben,

daß Gott sich ohne Vermittlung durch ein Anderes, erkennt; aber warum muß er sich deßhalb schon in sich als Substanz real entgegensetzen?«

Daß sich nun H. bei jener modificirten Uebertragung nichts Vernünftiges denken kann, kömmt nur von einer andern unvernünftigen Art Voraussetzung her, nämlich: daß die Dreipersönlichkeit in Gott nur durch einen sogenannten theogonischen Proceß, keineswegs aber durch sein ewiges absolutes Selbstbewußtseyn als Selbstschauung und Selbstoffenbarung zu Stande komme.

Ferner hätte H. in seinem Zugeständnisse: daß ein »sich durch sich Aeußern« ein »Erkennen ohne Vermittlung« sei, besser erwogen was er eigentlich zugesteht; so würde er solch ein unvermitteltes Erkennen in seinem Resultate nicht abermal dem menschlichen Erkennen gleichgestellt, sondern als ein Schauen Seiner Selbst, das einen Emanationsact involvirt, weit über jenes hinaufgestellt haben. Wenn man aber einerseits wie H. den metaphysischen Grund: Wie der menschliche Geist als Causalität zum Selbstbewußtseyn vordringe, schon in der Wesenseinheit desselben mit Gott findet, d. h. unser Selbsterkennen so in Gott hineinschiebt, daß dieser es eigentlich ist, der da das Erkennen in Uns vollzieht; so ist es anderseits freilich wieder ganz consequent, zu behaupten: daß Gottes Selbstbewußtseyn mit seiner Trinität nichts zu thun haben könne, und endlich: daß das Ausgehen von Sich in der Religionsphilosophie überhaupt, wenn keine Gotteslästerung, doch ein barer Mißgriff sei.

Uebrigens wissen wir nur zu gut (und zwar früher als uns irgend ein Recensent darauf aufmerksam gemacht), daß die in Rede stehende Parthie der Creationstheorie eine schwache Seite hat, und wir hätten uns bei H. für die Bemänglung nur bedanken können, wenn sie erstlich vor Jahren erschienen wäre, und dann, wenn H. sich an die Kampfgesetze seines Meisters gehalten, von denen eines (nach Seebold) lautet: »Es sei sich nur mit ei-

nem ebenbürtigen Gegner einzulassen«; ein anderes aber: »Es sei in den Irrthum und in den Irrenden sodann selbst mit Resignation einzugehen.« Jetzt aber — da jene Kritik nach Jahren auftritt, und zwar in totaler Abstraction von der Frage: Ob denn nicht in den spätern Leistungen des Auctors selbst die Gedanken sich wechselseitig verklagt haben, ferner: da sie auftritt, die Kampfgesetze des Meisters vom Stuhle unter ihrem Richterstuhle; jetzt also, wie gesagt, wissen Wir unserm Nachrichter zwar auch Dank, der aber mit einer ganz andern Wage, als mit der Schnellwage der Tags-Literatur, die dem Schnellgalgen ähnlicher als dem Kreuze, gewogen wird.

H. wird freilich dagegen die Frage stellen: Wer kann mir vorschreiben: Was und Wie ich recensiren soll? Und fürwahr, die Antwort kann nur seyn: Niemand, am wenigsten ein Preßgesetz, wenn nicht der Preßbengel in Ihnen — der Corporalstock des kategorischen Imperativs.

d) Endlich stehen wir beim Artikel: Subjective Meinungen.

Darunter versteht unser Kritikus ganz besonders die materiellen und mechanischen Vorstellungsweisen, die sich in folgenden zwei Sätzen ganz besonders characterisiren (nach des Verfassers Meinung stehen sie unter aller Kritik); der erste Satz soll jener aus der Creationstheorie seyn: »Es gibt ein Nebeneinander in der Seele als Erscheinung, und es gibt ein Nebeneinander in der Seele als Kraft; beides aber setzt sie selber als Raumwesen voraus, ohne sie als Princip mit dem Principe der Natur zu identificiren.« — — —

Und gewiß, insofern alle Kritik des Anonymus Werk ist, steht jener Satz ohne weiters unter aller Kritik. Es ist aber nicht unsre Schuld, wenn er sich die Seele als Raumwesen nicht besser, als ein Stück glühenden Schwamm oder als ein Stück Floh im Ohre des Bruder-Langohrs, zur Vorstellung bringt. Denn unser

H. will nichts wissen davon, daß man sich die Seele des Menschen, bei all ihrer Participation am Wesen Gottes »als Theil oder gar als Stück Gottes« vorstelle, um dadurch alle Hinneigung zur Materialität zu beseitigen.

Und es ist ihm keineswegs so sehr zu verargen bei seiner abermaligen Voraussetzung, daß die Materie, und mit ihr alle Theilbarkeit und Zerlegung in Stücke, erst durch und seit dem Sündenfalle im Paradiese entstanden, d. h. ihr vormals flüssiger und imponderabler Zustand in einen großen ponderablen Weltkäse mit seiner generatio aequivoca, den Maden, und mit seinen Monaden als Infusorien, übergangen sei.

Dazu kömmt noch (wie es uns scheinen will), daß Anonymus bisweilen an der sogenannten absence d'esprit (vulgo Verzuckung) leidet. In einer solchen muß es ihm entfallen seyn, daß der Begriff vom Theile in seiner Bestimmung, an der Natur des Begriffes vom Ganzen, so wie dieser an der des Begriffs von Größe und Qualität derselben, participire. Frage nun: Wie vielfach ist der Begriff von Größe? — Unser Einer ist es aber nicht allein, der Zeit und Raum als Anschauungsweisen, als Nach- und Nebeneinander der Erscheinungen, wie ihrer Lebensprincipe festhält. Und selbst H., der doch das Verhältniß der Welt zu Gott wie das der Peripherie zum Centrum auffasset, wird zugeben, daß, wenn er sich die Peripherie nur neben und nach dem Centrum denken könnte, er für Gott und seine Anschauung in derselben Beziehung keine Ausnahme zulassen könnte, ohne zugleich zu behaupten, daß er jenes Verhältniß richtiger, als Gott, erfaßt hätte. Uebrigens hätte es seiner Redlichkeit in der Behandlung einer wissenschaftlichen Untersuchung über den Zeit- und Raum-Begriff Ehre gemacht: wenn Er sich für den möglichen Fall des Anstößigen (das ohneweiters für Viele in jenen Worten liegen kann) im Sinne des Auctors erklärt hätte. Ja Er selber wird wohl nicht gesonnen seyn zu behaupten, daß in der Seele Gedanke und Willens-

entschluß und was beiden zu Grunde liegt, Receptivität und Spontaneität, sich einander wechselseitig ausschließen müssen, um in das Daseyn zu treten.

Dieser spießbürgerlichen Tugend aber ist Er überall ganz geflissentlich aus dem Wege gegangen, wie ganz besonders zu sehen ist bei dem zweiten Satze. »Dieser, sagt er, lautet gar fromm, nur Schade, daß sich die Frömmigkeit so wenig zum Mantel der speculativen, als jeder andern Blöße gebrauchen läßt.«

Der Inhalt aber jenes zweiten Satzes ist folgender: »Er (Christus) trug an diesem seinem Auferstehungsleibe (der nach dem Verfasser aus Knochen und Muskeln bestand) die Wundmale, und fuhr mit dieser Decoration seines Verdienstordens um die Menschheit gen Himmel zu Seinem und unserm Gott. Auch du kennst ihn, Thomas! An ihm nur festgehalten, so wirst du nicht irre gehen, selbst in der Theorie von Zeit und Raum.« Man sieht, schließt Anonymus H., wie sehr sich des Verfassers Subjectivität in die Untersuchung eingemischt.

Wir aber glauben den Grund von dem Wahne des Kritikus: daß er exemt sei von derlei Blößen, in seiner Antipathie gegen die analytische Methode, d. h. gegen alles Ausgehen vom nackten und kahlen Ich gefunden zu haben. Und so mag er denn im Ausgehen vom Objecte gefunden haben, daß die ganze Tradition der Kirche, seit der Himmelfahrt des Herrn im groben, weil subjectiven Irrthume befangen liege, insofern sie die Worte des Auferstandenen an die erschrockenen Jünger: »Rühret mich an — ein Geist hat weder Fleisch noch Bein!« auf einen materiellen Leib mit Knochen und Muskeln von jeher exegesirt hat (mit Ausnahme jener Theologen, versteht sich, die an Christus, auch vor seinem Tode, nie einen andern, als einen Scheinleib behauptet).

Aber fürwahr! so wenig der Mantel der Frömmigkeit speculative Blößen, deckt der Philosophen-Mantel noch weniger

solchen Hohn und Flachheit gegen ein tausendjähriges Verständniß der Kirche zu.

Und solche Sprache kann Jener ohne Scham über seine Zunge bringen, der am Eingange seiner kritischen Arbeit Uns den Vorwurf macht: »daß wir dem Vorurtheile nicht entsagt hätten, als ob das Christenthum (das da erfahren werden müsse, um erkannt zu werden) nach anders woher entstandenen Begriffen ergänzt und zum Wissen erhoben werden müßte — und daß eben jenes Vorurtheil eine Dissonanz in unsre Theorie bringe, die diese nie zur Einheit kommen lasse.« Ob nun diese Aeußerung mit dem obigen Schriftverständnisse zusammengehalten einen bessern Ton, als den einer geborstenen Kirchenglocke gebe, das können wir getrost jedem christlichen Ohre überlassen.

Indeß da Anonymus H. so viel auf Erfahrung hält, die sich Keiner so obenhin wegstreiten läßt, wer kann wissen: Was Er, auch bei vernagelten Thüren, für Visiten sammt Aufschlüssen erhalten, wie etwa diesen, daß der verklärte Leib des Auferstandenen eben so auf die Fingerspitzen des Thomas, als ein ander Mal auf die Augen der Emausjünger eingewirkt habe, daß diese Ihn so wenig erkannten, als Jener etwas zu betasten bekam, wo nichts zu tasten war.

Und in diesem Falle müßten wir uns freilich um eine andere Stelle umsehen, um unsern Kritiker auf den Einfluß seiner eigenen Subjectivität aufmerksam zu machen, die sich aber diesmal grade in der angeführten Stelle von der Dissonanz der Creationstheorie darbietet.

Sonderbar genug! daß Anonym H. wähnt, der speculative Theologe innerhalb des positiven Christenthums wolle dieses letztere in seiner historischen Positivität, durch fremdartige Begriffe ergänzen, wenn jener der bisher taubstummen Wissenschaft (von Geist und Natur) die Finger in die Ohren legt und sie beschwört, ihr Zeugniß nicht länger mehr zu verschweigen für Den, der uns in Allem gleich geworden, die Sünde aus-

genommen, der also, wie Jeder von Uns (die er seine Brüder nannte), als Mensch so Geist wie Natur war, und so alle Elemente der Creatürlichkeit an sich trug, die durch den ewigen Logos in ihm nie annullirt werden konnten.

Und sollten die Worte des Herrn: »Forschet in der Schrift, sie zeuget von mir« nur auf den Buchstaben der Bibel, keineswegs aber auf den Finger Gottes und seiner Schrift im Reiche der Natur und des Geistes anwendbar seyn? Und wenn sie es sind, d. h. wenn Geist vom Geiste und Natur von Natur Zeugniß gibt im Begriff und Wort; sind diese dann woandersher entstandene Begriffe? — Allerdings gibt es ein Wissen und Verständniß alles Factischen (in Natur und Geschichte), das über den Kreis der Empirie nicht hinausgreift; allein dieses Wissen hat aber auch seinen Schluß und Ruhepunkt für all' und jedes Denkwesen noch nicht gefunden.

Wo und für Wen dieser aber immer eintreten mag: so muß er deßhalb noch keineswegs auf Kosten der Grundlage eintreten, in welche er selber seine Pfahlwurzel treibt. Doch genug von einer Sache, über welche unter Theologen unserer Tage gar nicht mehr gestritten werden sollte.

Da aber grade allerlei unzudeckbare Blößen in Rede stehen; so wollen wir zum Schlusse doch noch von einer Einzigen Erwähnung machen, des Experiments halter: Ob sie sich vom Mantel unsers speculativen Elias besser, als andre von dem Mantel des Priesters, zudecken lassen; und ob sein Feuereifer fürs Gesetz im Leben besser als für das in der Wissenschaft ausgefallen sei. S. 823 sagt Recensent: »Die Einwendungen gegen Hegel's System sind vollends so oberflächlich, daß wir uns nicht im Geringsten dabei aufhalten wollen. Es ist unbegreiflich, mit welcher Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit der Verfasser sich über »das tiefsinnige System« (wie er es nennt) expectorirt. Man kann dies mißbilligen, ohne darum Hegelianer zu seyn.«

Vortrefflich! Die Wendung, die nun H. nicht bloß jenen

Einwendungen, sondern seiner ganzen Entreprise zu geben weiß, würde jedem feinen Hofmanne Ehre machen. Vor Allem hätte er z. B. eben so leicht als wahr sagen können: »Man kann dies billigen, ohne eben ein Hegelianer zu werden!« Wie so? frägt man? Gibt er denn hier nicht sehr fein zu verstehen: daß ihm jene Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit nur insofern unbegreiflich sei, als der Expectorant über Hegels System dieses Letztre ein tiefsinniges genannt habe? Nun aber kann ja diese Aussage über den Tiefsinn Hegels aus dem Munde eines Leichtfertigen eben so oberflächlich seyn, und dann wäre die frühere Oberflächlichkeit nicht so unbegreiflich, sondern wohl begründet, kurz: Es liegt ein Doppelsinn in der feinen Wendung, der da lautet: Man kann dies billigen und nicht billigen, ohne drum ein Hegelianer zu seyn.

Allein nicht genug! die einfache Wurzel des Schelmstücks wird zur cubischen Größe durch den Umstand: daß H. durch seine scheinheilige Sympathie mit Hegels Tiefsinn und seine Antipathie gegen den Leichtsinn des Recensenten, durch Oberons Horn, (wie solches umlängst Absolutulus von Hegelingen aufgefunden) Allarm bläst, um die Hegelianer von jeder Rüstung und Waffengattung auf den Kampfplatz zu rufen, und der frechen Creationstheorie zur Strafe ihres Frevels das Lebenslicht auszulöschen; dabei aber zugleich ein Standrecht einzuleiten gegen Jene aus Ihrer Mitte, die den Verdacht des Hoch-Verrathes sich schuldigst zugezogen dadurch: daß sie sich mit ihm in freundschaftliche Unterhandlung eingelassen, ohne in dieser seiner weltbekannten Idiosyncrasie gegen Pantheismus aller Art auf die Spur gekommen zu seyn.

Allein — Unser Einer hat gute Hoffnung: daß einerseits Oberons Horn keinen Hegelianer leicht in Schrecken versetzt; anderseits, daß kein Hegelianer den Andern ohne Verhör richtet, und hinrichtet.

Und so wird sich in einem Verhöre über den gegebenen Fall sehr bald herausstellen: Daß jener Anklagepunkt sich auf den 8. Brief der Creationstheorie bezieht, der schon seiner Ueberschrift in der Inhaltsanzeige zufolge mit der Würdigung des Fichteschen keineswegs aber eines andern, geschweige des Hegel'schen beginne.

Ferner: Daß der Briefsteller jene Würdigung zwar mit einem Vorworte über Nichtwisserei und Allwisserei in der Philosophie überhaupt beginne, und da die Letztre jedem pantheistischen Systeme gar nicht fehlen könne; so hätte sich aus jenem Vorworte zwar Manches auch auf Hegels System beziehen lassen, wenn der Leser jenes Vorwortes nur Ein Wort übersehen, nämlich das Adjectiv: des neuesten Pantheismus Allwisserei. Wird aber dieser Fehler vermieden; so ergebe sich ja um so unzweideutiger: daß der Briefsteller hiemit nur jene Weltansicht gemeint haben könne, die er als eine Tochter Hegels und wenn auch mit einem Kopfputze aus der Zeit der leibnitzischen Monaden, doch freundlich willkommen heiße.

Ferner wird sich herausstellen: daß es gar nicht im Plane des in Anklagestand versetzten Pastors von Kirchfels gelegen sei: über Hegels System in seinem Briefwechsel mit einem angehenden Theologen Discussionen anzustellen, wohl aber über die Flötzproducte in der Speculation seit Schelling und Hegel, wie solche der Fassungskraft junger Leute gewöhnlich näher liegen. Auch sei diese Beschränkung des Pfarrers auf jene Maulwurfshaufen im großen Styl, selbst von Anhängern des großen Meisters bereits in Tadel gezogen, und es könne deßhalb schon der ganze Vorgang als ein straffälliger nicht mehr vor ein Gericht gezogen werden.

Endlich in derselben Schrift des Angeklagten finde sich eine Aeußerung über Hegels Leistung in der Wissenschaft vor, die im graden Widerspruche mit der Anklage stehe. Sie gibt dem Meister das Zeugniß: daß er dem Torso jeder Identitäts-

lehre den Kopf aufgesetzt. Allerdings ein so leicht- wie schnellfertiges, weil nicht schwerfälliges Urtheil, allerdings ein oberflächliches nebstdem, weil ein nur die, auf der Oberfläche und Vorderseite des hegelschen Kopfes liegenden Lineamente betreffendes, aber treffendes Urtheil. Solches Urtheil aber seie keineswegs ein Todesurtheil über des großen Meisters Verdienst, und deßhalb keineswegs geeignet, dem Sprecher desselben den Kopf vor die Füße, oder die Zunge vor die Zähne zu legen.

So denke ich mir, wird das aufgeforderte Assisengericht uns Beide abfertigen; aber hiemit ist Unser Einer mit dem Kläger noch nicht fertig.

Ich muß Ihn nämlich vor Allem fragen: Ob Er in allem Ernste der Meinung ist: Gefahr zu laufen, von irgend Jemand in unserer Zeit dem großen Meister gleich- gesetzt; oder gar für den Fall: daß Andere sein Grundaxiom von der Androgynität und Identität Gottes im Gegensatze des Universums, richtiger als Er selber (d. h. pantheistisch und keineswegs antipantheistisch) wie bisher zu deuten verstünden, über ihn herausgestellt zu werden? Nach meiner Ansicht ist keine Furcht kindischer als diese, und aus dem Grunde, weil mit dem hegel'schen Pantheism ein Wendepunkt in der europäischen Speculation nach analytischer Methode eingetreten, der alle Versuche: mit Pantheism sein Glück in der Philosophie zu machen, (selbst abgesehen von allem Einflusse des practischen Christenthums) in ihrer Blöße darstellen wird. (Die Gründe für diese Behauptung brauchen wir nicht abermal zu wiederholen). Die Fabricate, die nach wie vor Hegels Hintritt zwar, aber doch unter derselben Polhöhe verfertigt auf den Markt kommen, sind hölzernen Klappern zu vergleichen in der großen Trauerwoche vor dem großen Auferstehungsmorgen, mit denen die Kinder die Straßen der Stadt Gottes spielend und lärmend durchziehen und wornach doch Niemand des Tages Zeit und Stunde zu be-

messen im Stande ist, so lange die Glockenzeichen der Kirche stumm bleiben.

Anders verhält sich die Sache auf dem analytischen Gebiethe der Creationstheorie. Da gibts allerdings noch viel Mühe und Arbeit zu leisten, aber auch noch manche Palme und Freude zu ernten, von welchen freilich Demjenigen, der zuerst die Hand an den Pflug gelegt, ohne sich umzuschauen, in der Gegenwart ein sehr geringer Antheil zufällt. Anders aber — als die Gegenwart wird die Zukunft richten, und zwar in jener Stunde, in der die Grabeswächter der christlich-religiösen Wissenschaft vor dem hohen Rathe selber aussagen werden: »Sie sei erstanden durch die Macht der Idee von dem absoluten Ich und Nicht-Ich Gottes.« Für diesen Fall bleibt H. oder seiner Descendenz allerdings das leichte Geschäft: pro foro externo zu behaupten: »Jene sei ja nur scheintodt gewesen und von Jüngern gestohlen worden, während die Wächter geschlafen.« Als alter Scherge bei ihrer vormaligen Kreuzigung wird derselbe sehr leicht Glauben finden.

Unser Kritikus wird ohne weiters auch in diesen Erwartungen nichts als Blößen finden. Indeß da jene erst von der Zukunft das Brandmal der Blöße für ihre Stirne zu befürchten haben; so kann in der Gegenwart um so weniger für dieselbe eine gegründete Rüge eintreten, da nebstdem jeder Propheta in patria, d. h. auf eigenem Grund und Boden, ohnehin Nemo heißt. — — Zum Schluß muß ich Hrn. H., als Freunde der inponderabeln Natur noch zu Gemüthe führen: daß es unter der Kategorie der Blößen auch noch imponderable Potenzen gibt.

Hieher lassen sich alle jene Fälle zählen, wo einem Schriftsteller von einem Schriftsteller Schreib- und Druckfehler als Denkfehler angerechnet werden, z. B. wenn ich Ihm wegen des fehlerhaften Wortes: Tatsache (S. 824) die Kenntniß der deutschen Sprache in Zweifel ziehen wollte.

Der Kritikus wird darüber lächeln — und doch hat derselbe etwas

Aehnliches mit Mir vorgenommen wegen des fehlerhaften Wortes: Kathegorien (»So schreibt der Verfasser das Wort,« sagt H). Möchte Er doch das Experiment machen: Ob sich mit dem Mantel des religiösen Philosophen solche Imponderabilien zudecken lassen? Ich scheide von demselben wie einst der Seefahrer Forster vom großen Könige, mit den Worten: »Sire! ich habe fünf Könige kennen gelernt: drei zahme, zwei wilde — aber noch keinen, wie Euere Majestät!« Forster konnte so wenig den Hofmann an-, als der König den Hofmann bei dieser naturhistorischen Taxirung ausziehen, und so erklärt sich des Letztern Urtheil über Forster: Er sei zwar grundgelehrt, aber auch massiv grob. — Auf freundlicheres Wiedersehen.

Vale.

Beilage.

Sendschreiben

an

J. Hermann Fichte,

als Antwort auf die Bemänglungen der Creationstheorie [im sogenannten Style der alten Scholastik], wie er solche dem deutschen Publicum in seinem Werke: Ziel und Wendepunkt der Speculation, zum Besten gegeben. —

Hochverehrter Freund!

Wenn ich den Inhalt dieser Zeilen nicht weiter, als an die Gränze meines Vaterlandes (Böhmen) zu tragen hätte; so würde ich dem Boten ein Reisegeld auswerfen (wie man hier zu Lande zu sagen pflegt), und überbrächte jene Selber mündlich, und zwar auf folgende Weise: Ich ließe mich nämlich bei Ihnen anmelden, — und würde ich vorgelassen, so würde ich zwar aus handgreiflichen Motiven rücklings in Ihr Zimmer treten — aber mit einem nach Hinten — also doch nach Vorn, zum Handschlage ausgestreckten rechten Arm — und wenn Sie nun mit Ihrer Rechten ebenfalls einschlügen (sei's auch in derselben Positur); so machte ich rechtsum

* Wir haben wohl nicht leicht den Vorwurf zu fürchten: daß diese Rücksprache mit dem achtungswerthen Verfasser am unrechten Orte angebracht sei in einer Schrift, die die Licht- und Schattenseiten der Scholastik so oft zur Sprache bringt.

eine Schwenkung, um Ihnen über die Achseln wenigstens, ins deutsche blaue Auge zu schauen; machte Ihnen aber zugleich das deutsche Kreuz auf Stirne, Mund und Brust; und wenn Sie mir jetzt noch keine Maulschelle antrügen, so würde ich Sie jetzt erst fragen: Freund! welch ein Ungeziefer haben Sie sich über die Leber laufen lassen, als sie an der Staffelei saßen, um meinem Schädel in dem Porträte des speculativen Zeitgeistes eine Stelle anzuweisen! Mir fällt nämlich so eben das bekannte Porträt des Königs Herodes ein, des zufällig berühmten Urhebers des bethlehemitischen Kindermordes (auf seiner frommen Spionade nämlich nach dem Kinde der Verheißung), das die christliche Kunst in einem Anfalle von bizarrer Laune aus lauter Kinds- oder Engelsköpfchen wunderbar verschlungen zusammengesetzt hat.

Doch — glauben Sie ja nicht, daß ich mich etwa darüber aufhalte: daß ich mich dort unter den speculativen Mystikern erblicke; ich müßte ja sonst nicht wissen: Was Ihnen Mystik ist, und müßte vergessen: daß ich mich am liebsten mit dem Mysterium magnum von jeher beschäftigt habe. Oder darüber: daß mein Kopf grade in der halbdunkeln Partie der beiden Nasenlöcher des Königs figurirt; wozu Sie nur die römische Tonsur am Scheitel verleiten, aber auch glücklich leiten konnte, sintemalen ein so bezeichneter Kopf auch eine ausgezeichnete Nase haben könnte, die den Teufelsdreck desto leichter witterte, deßhalb, weil sie sich in der Regel mit Weihrauch beschäftigt. Allein derlei Bedenklichkeiten haben mir jene Frage nicht auf die Zunge gelegt.

Was denn also? Der Schmerz, Freund! darüber: daß Sie der Sohn jenes großen deutschen Mannes sind, von dem jeder Schriftsteller lernen kann: Wie er sich bei Lob- und Tadelhudeleyn der Recensenten-Welt zu benehmen habe. Und solch ein Muster gab er uns, als er mit seiner Kritik aller Offenbarung anonym auftrat, einer Schrift, die, wie

bekannt, Anfangs von niemand Anderm, als vom großen Kant, verfaßt seyn durfte, später aber, als Kant dagegen sich geäußert, nur von Fichte ohne Namen geschrieben seyn konnte.

Sie aber haben an der Staffelei Ihres Gemäldes aus den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, und zwar in der Recension über Peregrin's Gastmahl, das dem Auctor gespendete Prädicat: Ueberlegenheit, vernommen, und das ist Ihnen so auf das Herz gefallen, daß Ihr Pinsel von nun an zur Magnet- und Zitternadel des accelerirten Pulses geworden.

Das thut mir von Herzen leid — und deßhalb soll auch Alles — was ich jetzt schreibe, so viel als möglich, für Ihren Trost berechnet seyn; und Sie haben keineswegs einen satyrischen Staupenschlag (wie Sie sich ausdrücken) von mir zu gewärtigen. Jener ist nur gut angebracht bei Leuten die in dem Wahne leben: Alle Welt habe (mit Ausnahme ihrer Wenigkeit) die Oeffnung am Kopfe, Mund genannt, um einige Linien mehr seitwärts stehen; als sich gehöre, und komme deßhalb mit der Sprache (vulgo losem Maule) auch nicht recht vorwärts.

Und nun zur Sache. Das Kürzeste bei der ganzen Sache wäre freilich: wenn ich Ihnen in jenen Jahrbüchern selbst nachweisen möchte (was Sie freilich selber hätten können und sollen): Wie der Recensent Das, was er seinem Delinquenten mit der einen Hand gespendet, mit der andern fein wieder zu entwenden verstanden. * Wären Sie, wie gesagt, auf ähnliche Weise Selber verfahren; so würde Ihrem Herzen der süße Trost gewiß nicht entgangen seyn.

---

* Umgekehrt, und deßhalb besser, ist Hr. R. mit Ihnen verfahren. Und wenn Sie mir nicht glauben, so lesen Sie nur No. XX im Julihefte von 1832 der Berliner Jahrbücher, wo Ihrem Namen im Sternbilde, in das die Sonne unserer Tage tritt, Platz gemacht worden ist.

Süßer mußte dieser freilich ausfallen: wenn Sie Ihre Ueberlegenheit nicht bloß in Bezug auf den Recensirten, sondern sogar in Bezug auf den Recensenten darzuthun den Plan faßten und ausführten. Und siehe da! Audaces fortuna juvat; während Sie in der englischen Anlage meiner Vorschule (zur speculativen Theologie des positiven Christenthums) lustwandelnd sich ergehen; stoßen Sie auf einen logischen Cirkel, den wahrscheinlich der Berliner Recensent nicht bemerken konnte, weil sein Name selber (nämlich Rosenkranz), im Sinne der alten sowohl als der neuen Kirche, einen vitiösen Cirkel bezeichnet. Doch hievon später — und zwar nach Ihrem Beispiele.

Vor Allem aber lastet die lange Note in Ihrer Arbeit schwer auf meinem Herzen, insofern jene mein Unrecht, das ich Ihnen zugefügt haben soll, ins Licht stellt.

Sie legen mir daselbst zur Last: daß ich mich in der Beurtheilung Ihrer Vorschule der speculativen Theologie vorzüglich an jene Stellen gehalten habe, die es mir sehr erleichtert hätten: Ihnen Pantheismus in abstracter Fassung vorzurücken.

Das sind aber, nach Ihrer Aeußerung, jene Stellen, die einstweilen wohl allerdings dazu bestimmt sind: eine pantheistische Grundlage zu legen; aber keineswegs zu dem Zwecke: damit jene Grundlage bleibe, sondern: daß sie von der fortschreitenden Dialectik des Gedankens selbst wieder aufgehoben werde.

Es hätte mir (sagen Sie) daher belieben sollen: das speculativ durchgeführte Verhältniß näher zu prüfen, bevor ich allerlei Bedenklichkeiten darin vermuthet hätte; da vorausbezeichnende Allgemein-Ausdrücke unmöglich hinreichen könnten, derlei entwickelte Doctrinen richtig zu characterisiren.

Und fürwahr! es ist Jammerschade, aber nicht meine Schuld: daß Sie nirgends auf den Einfall gekommen, irgendwo das Wort fallen zu lassen: daß es Ihnen mit Ihrem Neste

voll pantheistischer Eyer grad' um das grade Gegentheil zu thun sei.

Ich hätte Ihnen für diesen Fall höchstens zurufen können: Freund! nehmen Sie sich in Acht, daß die junge Brut Ihnen nicht davon läuft wie die Rebhühner und Wachteln, die bekanntermaßen die Eyerschalen noch lange auf den Köpfen herumtragen.

Und fürwahr! ich mag Ihre Brut, die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, mit oder ohne Mikroskop betrachten; so behalten sie eine Kopfbedeckung, jener ähnlich, wie solche Castor und Pollux, der Leda und des göttlichen Schwanes außereheliche und außerordentliche Kinder, trugen.

Ihre Vorschule suche zu zeigen (heißt es): Wie die reale Allgegenwart zusammenfalle mit der Allwissenheit, wie in jener das Moment der Einheit Gottes mit der Welt, in dieser aber die Unterschiedenheit Beider gesetzt sei. Ihr Standpunkt bestehe darin: Nicht nur ein göttliches Selbstbewußtseyn vor und über der Welt zu behaupten; sondern auch: daß die Formen des Entstehens und Vergehens der einzelnen Dinge, im Gottesbewußtseyn von der Welt nicht vorhanden seyen. In Gott sei keine wahre Succession, also auch keine Steigerung des Selbstbewußtseyns. Und zwar diese Begriffe der Allgegenwart und Allwissenheit und das Verhältniß der Letztern zu Gottes Selbstbewußtseyn, sei das Neue Ihrer Gotteslehre; das ich um so weniger hätte verschmähen sollen, da bei meiner scholastischen Ansicht sich nie begreifen lasse: wie von Beiden im begreiflichen Sinne die Rede seyn könne.

Und fürwahr, mein Theurer! es ist nichts leichter zu begreifen, als: daß einmal Eins nur Eins, d. h. nicht Zwei sei. Muß Gott Selber Alles, was ist, wesenhaft seyn — (oder umgekehrt: Muß jedes Ding Gott wesenhaft seyn), um Alles zu wissen; so weiß er freilich Nichts, was Er nicht selber wesenhaft wäre; und da Er, das Wesen vor und über

der Welt; noch überdies von Sich und um Sich weis; so weis er hiemit von Allem, ohne was Neues zu wissen.

Das ist aber auch so wenig etwas Neues, daß es wahrlich! der alten Scholastik zu großer Ehre gereicht, auch nur die Frage aufzuwerfen: Wie kann Gott um Alles wissen, ohne Alles zu seyn? wenn sie auch hie und da nicht glücklicher, als Sie, in der Beantwortung derselben war. Denn auch zu ihrer Zeit gab es schon zwei Parteien, wovon die eine all' und jedes Wissen Gottes nur von seinen ewigen Decreten (Rathschlüssen), die andere aber grad' umgekehrt die Decrete von seiner Wissenschaft ableitete, (welche sie überdies als eine dreifache behauptete). Aber auch damals schon galten die Decrete in der Theologie als schlechte Meister in der Philosophie.

Unter solchen Vorgängen wird nun freilich klar: Wie Sie mit Gemeinplätzigen Ausdrücken in der Characteristik neuer Weltansichten durchaus nicht zufrieden seyn können. Denn Sie glauben wirklich: daß ein Genus (z. B. der Pantheism) sich so eigenthümlich besondern könne, daß die sonderliche Besonderung ein neues Genus ins Feld stelle. So behaupten Sie ja ausdrücklich: daß das Ich, um ein freies zu seyn, nicht nur eine Natur, als nothwendige Bedingung, sich gegenüber haben müsse; sondern daß die Natur selber lediglich sei: die Entfaltung des Geistes aus sich, oder seine stufenweise Erhebung zum Geiste.

Und fürwahr! kann aus der Natur irgend einmal ein Geist werden; so kann auch Gott zur Natur werden, oder besser: Gott ist wesenhaft Beides, und Beides wesentlich Gott. Das Kunststück ist dort für die moderne Dialectik so leicht, wie hier; und hier so schwer, wie dort.

Dann dürfen Sie aber nicht mehr von der Einheit Gottes mit der Welt; sondern nur von der Einerleiheit Beider — das Wort über die Zunge bringen, ohne selbst von je-

nen bemitleidet zu werden, die der alten Scholastik so fremd und abhold, wie Sie, gegenüberstünden.

So viel über das Eigentliche Klaglibell als Codicill Ihrer Grundansicht über die Creationstheorie, bei der ich nun jetzt angelangt wäre, um das Nöthigste zu meiner Rechtfertigung und Ihrer Unterweisung, nach Ihrem Wunsche, vorzutragen.

Ihre Kritik hebt an meiner Creationstheorie eine negative und positive Seite heraus.

Dorthin zählen Sie sowohl das Eigenthümliche meines Standpunktes, als meiner Kritik. Hieher aber nicht bloß die Grundlage, sondern auch die Hauptmomente derselben Theorie.

An der Kritik bemerken Sie nun: daß sie mehr zersetzender, als versöhnender Natur sei, und zwar jenes: weil sie zuerst das Abweichende von der eigenen Meinung aufsuche, um es mit einer hergebrachten Bezeichnung zu stempeln; dieses aber: weil sie nicht zuerst die Einheit aufsuche.

Sie lassen sich überdieß auch auf die Motive ein, die mich vermochten, jene Art Kritik dieser letztern vorzuziehen. Unter jenen steht der kirchliche Standpunkt und das Haften in Abstractionen der orthodoxen Scholastik oben an, welchem sich sodann die Bequemlichkeit des Verfahrens beigesellt. Die Eigenthümlichkeit aber des Standpunktes erklären Sie aus der Neigung: Allen Pantheismus zu vermeiden und in der weitesten Entfernung von ihm sich aufzustellen.

Auch wollen Sie hiemit keineswegs, wie oben, einen Tadel verbinden. — Bedenkliches liege hierin nichts, heißt es, aber auch eben so wenig ein Lob, weil die bloße Negation des Pantheismus doch nur ein Rückschritt in der Speculation sei, statt eine Hindurchführung und Vollendung desselben in eine höhere Ansicht (wie sich solche nach Ihrer Bemerkung bereits in Fr. Baader's Schriften vorfinden, der Gott

als das Centrum der Creatur; dieser ihre peripherische Selbstentwicklung aber als Eigenheit der Letztern, und hiemit zugleich den wahren Gegensatz zwischen Beiden ansetze). Vorzüglich anstößig finden Sie: daß ich jene Negation auf die äußerste Spitze getrieben.

Günther hat sich (heißt es) von dem pantheistischen Satze: daß Gott in der Welt sich selber verwirklicht, nicht nur bis zum Unterschiede und Gegensatze (wie Fr. Baader) sondern bis zur völligen Scheidung derselben fortgetrieben; der Gegensatz zwischen Gott und Creatur wird ins Wesen Beider gesetzt, — wie eine lebendige Contraposition verhalten sich Beide zu einander.

So viel über die negative Seite, die hiemit schon zum Theil die positive berührt.

Sie werden es als Uebertreibung ansehen, wenn ich Ihnen gestehe: daß ich Ihnen bei der letzten Schilderung hätte um den Hals fallen und Sie küssen mögen, nicht etwa um Ihnen den Mund auf eine feine Manier zu verschließen, (auf eine unfeine Weise verschloß der große Prophet von Nazareth den Besessenen den Mund, wenn sie ihn beim wahren Namen nannten); sondern weil Sie so grad heraus sagen: daß ich als Exorcist den unreinen Geistern in der Speculation nicht einmal erlaube, in die Schweine zu fahren. Und die Ursache hievon ist allerdings der kirchliche Standpunkt, aber nicht deßhalb, insofern dieser, nach Ihrer Beschreibung, in einer scharfbegränzten Lehre mich die alleinige Wahrheit, in allen gegenüberstehenden aber Lüge und Täuschung zu entdecken verleitet. * Sondern mein Standpunkt in der Kirche ist erstens kein

* Sie wissen sogar von mir: daß ich alle vorchristliche Philosophie als Fabelei erkläre, und berufen sich für diese Behauptung auf den 1. B. d. Creationstheorie S. 86. Wie lautet aber das Citat: „Dem Christenthume als Thatsache hat die Philosophie zu danken, daß sie Wissenschaft der Wissenschaften geworden, und aufge-

anderer als der Standpunkt Desjenigen, der von sich sagte: Wer nicht für mich, ist wider mich — und das mußte Er sagen, nachdem er bereits ein anderes Wort über die Zunge gebracht, nämlich: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Denn das Priesterthum in der Kirche ist nichts anders, als die, im Geschlechte repräsentativ gewordene Würde Christi — als des Menschensohns; so wie die Priesterschaft nichts anders, als die zeiträumlich mit jener Würde, als einer geschlechtlichen Aufgabe und Weitergabe, betheiligte Anzahl von Individuen als Söhnen von Menschen.

Aber auch zweitens kann der Standpunkt jedes christlichen Denkers in der Kirche kein anderer seyn als der welthistorische.

Diesem liegt nämlich die Weltgeschichte mit ihrem Adam und Christus eben so als gegebenes Object gegenüber; wie die Natur mit ihren 3 Reichen dem Naturphilosophen. Und Beide haben das Gegebene zu vernehmen oder zu verhören, und dann sich über das Verhör zu verständigen und das Resultat hievon in einem Endurtheile auszusprechen.

Und wenn, nach einem Sprichworte, vier Augen schon mehr sehen als zwei, so werden wohl vier Secula noch mehr sehen, das heißt: tiefer graben und vordringen, als zwei derselben.

Das Verständniß über jene Grundlage wird daher selbst in der Kirche nicht auf einmal fertig; sondern eine Zeit übergibt der

---

hört hat: Fabelei zu seyn." Und fürwahr! in dieser Beziehung d. h. in Citirung und Beschwörung unreiner Geister, die aus der Feder beim Schreiben in ein literarisches Product gefahren sind, können Sie auf eine ethische Ueberlegenheit Anspruch machen. Herr Rosenkranz wenigstens darf Ihnen dieselbe nicht antasten, der mich (im 2. Th.) die Stelle (ohne pagina) anführen läßt: „Wer mich sieht, sieht den Vater" zur Bekämpfung des Pantheismus; eine bessere aber citirt er, nämlich: Der Vater ist größer, denn Ich."

andern wie ihre Gewinnste, so ihre Rückstände, als ein heiliges Vermächtniß, und das nennt man in der Kirche die Lehrtradition.

Wo aber diese in einer Körperschaft Platz greift; da ist der Standpunct derselben sehr schielend und unredlich angegeben, wenn er so angegeben wird, wie Sie ihn oben bezeichnet haben.

Drum kann ich Dasselbe, was Sie, behaupten: »Daß es in dem Hin- und Herbewegen des forschenden (wohl gemerkt: forschenden) Geistes, nirgends eine scharfgezogene Linie gebe, diesseits welcher Alles wahr, jenseits welcher Alles falsch wäre! und daß ferner die Wahrheit sich gestalte nach Individualität und Bildung, und daß allein wilde, lebenzerstörende Irrthümer die harte Bezeichnung der Lüge und der Täuschung verdienen (und zwar aus dem von Ihnen angeführten Grunde: Weil jene nie ohne Antheil des Willens und einer erregten Selbstigkeit möglich seyen); ich kann, wie gesagt, Dasselbe behaupten — aber — nur unter der Bedingung, wenn Sie mir zuvor zugestehen, daß eben das Hin- und Herbewegen — Schranken (zeitliche wie die Geschichte, oder räumliche wie die Natur), und mit ihnen eine scharf gezogene Linie schon voraussetze; ferner: daß es keinen wildern, giftigern Irrthum gebe, als den der wesenhaften Gleichsetzung (Identificirung) der Creatur mit Gott, und daß dieser Gräuel an heiliger Stätte unsers Planeten, zwar oft ohne directen Antheil des Willens (weil er oft als Erbschaft der Vergangenheit von der Gegenwart übernommen wird), jedoch nie ohne krankhaft erregte Selbstigkeit, zu Stande komme.

Ja es müßte Einer das Christenthum nicht einmal vom Hörensagen kennen, wenn er nicht wüßte, daß dasselbe (in und außer der katholischen Kirche) all und jeder Vergötterey so gegenüberstünde, wie Christus dem Versucher auf dem Berge. Oder — wenn er nicht wüßte, daß man Gott zur einfältigen Brut- und Gluckhenne mache, der ohne ihr Wissen

Enteneyer in der Brutzeit unterschoben worden, wenn man Ihn um das Heil seiner kühnen, wesenhaft ihm selber gleichen Descendenz so besorgt seyn läßt, daß er selber in die Wasser-Fluthen, in den Strom der Zeit heruntersteigt, damit ihm ja keines seines Küchlein ersaufe, in keinem der Götterfunke unter dem Wasser erlösche. Hat aber irgend ein christlicher Theologe diese Einsicht gewonnen; so kann derselbe in einer Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums sich unmöglich befassen wollen — mit einer besondern Bewaffnung seiner Augen, einen tüchtigen Augenzeugen davon abzugeben: Ob und Wie ein Pantheismus (und sei er auch der geistreichste) sich in dem Theismus verkläre, differenzire und metamorphosire, das heißt: das Unterfutter seines Gewandes nach Außen changire, um sich beim großen Gast- und Abendmahle im hochzeitlichen Kleide einzufinden. Oder zu dem Zwecke, um zu erspähen: welche anderweitige Wahrheiten und Entdeckungen im Gebiete des Geistes oder der Natur noch in derlei Weltconstructionen vorhanden seyen.

Er kann ja als speculativer und positiver Theologe sein Augenmerk unmöglich auf die edle Goldsandwäscherei in der Psychologie oder Logik gerichtet haben, wo sichs ihm darum handelt, zu erproben: Wozu die Speculation die Ohrgehänge und Armbänder jener ehrbaren empirischen Matronen verwendet: ob zum Gusse eines goldenen Kalbes, oder zur Verfertigung der zwei Gesetztafeln (des Natur- und Geistes-Lebens) seitdem die alten steinernen in Scherben gegangen. Und nur daraus erklärt sich der Rigorismus, womit er als Truchseß im Salon gegen das bekannte: Kleider machen Leute (aber noch keine Gäste) Jedem, der da auf besagte Weise eingetreten, zuruft: Freund! wie bist du hereingekommen und hast kein hochzeitliches Kleid an?

An die bisherige Rechtfertigung nun in Bezug auf den sogenannt kirchlichen Standpunkt schließt sich ungezwungen eine

zweite an, in Bezug auf den Vorwurf der alten Scholastik, der wörtlich lautet: »Daß ich nämlich den Verkehr mit Abstractem [die philosophische Gesammtbildung unserer Zeit] noch nicht gänzlich abgestreift habe — und deßhalb die abstracten Begriffe des Pantheismus nur bekämpfe durch Abstracta der orthodoxen Scholastik, weil ich nirgends (wie Sie bemerken) über die unvermittelten Gegensätze hinauskomme.«

Ein Vorwurf, der bei dem gegenwärtigen Zustande der katholischen Kirche bei Vielen, die jenen kennen, leicht Eingang finden könnte; gar wenn sie vergessen: daß ich zuvor von einer Fortbildung und Entwicklung des Verständnisses in der lehrenden Kirche und zwar über ihre positive Grundlage in Lehre und Leben ihres Stifters gesprochen habe. Allein, selbst bei all jener Fortbildung, sind Momente der Stagnation im Verständnisse nichts Seltenes, und zwar zu verschiedenen Zeiten aus verschiedenen Ursachen.

Wenn es z. B. die Weltweisheit in einer gewissen Periode und in gewissen Individuen so weit gebracht hat: daß sie sich mit dem tausendjährigen Resultate aus dem Verständigungsprocesse der Christenheit über ihre historische Grundlage nichts weiter anzufangen weis, als daß sie jene als verlegene Artikel aus der Rumpelkammer der formalistischen orthodoxen Scholastik taxirt; und Jene nur bemitleidet, (par exempte, wie Sie mich) die sich in unsern Tagen mit Gegenständen, wie Dreieinigkeit, Zweiheit der Naturen in Christo, und Genugthuung in ihm, noch denkend befassen, d. h. zerplagen können; so geht es bei aller Unnatur wohl sehr natürlich zu: Wenn die alte Kirche solch einer Weisheit den Rücken zukehrt, und an jedes Glied in ihr, wenn nicht das Verbot, doch die Warnung ergehen läßt: auf der Huth zu seyn im Verkehre mit dem alten Sauerteige. Wer nun aber doch von Natur so geartet ist: daß ihm jene Phrasen die Schamröthe ins Gesicht jagen, (und wer sollte sich nicht schämen einem Geschlechte anzu-

gehören, das einerseits blind geboren, nach einem Jahrtausende noch nicht sehend geworden, da sein Hausthier (der Hund) doch am siebenten Tage schon die Augen dem Lichte öffnen kann; anderseits aber sein schlechtes Auge damit beurkundet: daß es ein Individuum aus seiner Mitte für ein Jahrtausend auf den Altar gestellt, dessen Reden über sich selber und über das Verhältniß Gottes zur Welt, dasselbe für das Tollhaus qualificiren, wenn das ewige Wort in ihm nicht Fleisch geworden); wer nun, sage ich, so geartet ist, und im Vertrauen auf das Wort der Verheißung: »Ihr werdet Gift trinken und es wird euch nicht schaden« das Wanderbuch des Weltgeistes und seiner gepriesenen Erfahrungen untersucht; der muß sich wenigstens auf Undank in und außer seiner Heimath gefaßt machen; ich sage: wenigstens, weil er auf ein Schlimmeres gefaßt seyn muß, wenn er es nicht versteht: Die Sprache der alten Zeit zugleich zu reden, während er die der neuen Zeit spricht, um sie Anderen verstehen zu lehren. Und selbst in diesem Falle fällt das leise Klopfen an der Kirchenpforte wie ein Sturm ins Ohr der Sionswächter, und der Supplikant vernimmt statt des freundlichen: Herein und Ave! zum Salve, das feindliche: Wer da?!

Und insofern kann ich die erste Hälfte Ihres Tadels über unvermittelte Gegensätze in meiner Theorie wohl dahin gestellt seyn lassen, in der Hoffnung, daß meine spätern Arbeiten Ihr früheres Urtheil um so leichter berichtigen könnten, da auch Sie als Denker so gut wie irgend einer, die Erfahrung gemacht haben werden, daß die Gedanken (selbst im Treibhause der Speculation) nicht auf einmal reif werden, und daß deßhalb ein unreifer Rosmarin-Apfel so herb wie ein reifer Holzapfel sich verkostet, ohne deßhalb schon dieser zu seyn. *

* Wären Sie, als Protestant, ein mehr sinniger Freund des sogenannten evangelischen Christenthums im Sinne Luthers oder Calvins; so würden Sie gewiß eine Sprache über die alte Scholastik füh-

ren, welche die Devotion jedes Katholiken vor derselben weit überbieten würde. Sie würden nämlich die Grundlehre vom alleinseligmachenden Glauben, in seinem ausschließlichen Gegensatze zur Werkthätigkeit (oder in höherer Beziehung: das Verhältniß der Religion zur Sittlichkeit) schon auf dem Boden der alten Scholastik wurzelnd und wuchernd finden, und zwar in Folge ihres unvollendeten Verständnisses über den historischen Christus, so weit sie dieses überhaupt zu erheben im Stande war, da Niemand und kein Zeitalter seiner intellectuellen Größe auch nur einen Zoll in Gedanken zuzusetzen vermag. Ich mache Sie, zum Belege meiner Ansicht, auf folgende zwei Puncte aus der alten Schule aufmerksam.

1. In Christus, als welthistorischem Factum, ist ein Doppeltes wohl immer unterschieden, wenn auch jedes nicht gleich tief gewürdigt worden.

Das Opus operatum nämlich und das Opus operantis in Christo (nach der alten Terminologie); jenes als Setzung und Werk Gottes, dieses als Setzung und Werk des Menschen in einer und derselben Individualität. Die Behauptung nun, daß das erstere Element nicht bloß früher, sondern auch durchgreifender, als das zweite, von der alten Schule heraus gebildet worden sei — und zwar aus mannichfaltigen Ursachen und Veranlassungen — wird wohl Keinem auffallen, der in jener sich umgesehen und gefunden hat: Was sie über Subsistenz (Hypostasie) im Gegensatze zur Substanz — so wie über substanzielle und accidentelle Verbindung zweier Naturen (Substanzen) zu Tage gefördert hat.

Die Menschheit Christi galt durch alle Epochen der Scholastik hindurch nie als Etwas sui juris (um mich des alten Ausdruckes zu bedienen) und zwar nicht bloß im objectiv-realen,* sondern auch im subjectiv-ethischen Sinne.

In dem großen Tilgungsprocesse der Urschuld gab die Menschheit überhaupt nur den endlichen Stoff, (finita materia), so wie die Gottheit allein die unendliche Form (pretium infinitum) her. Kurz Subsistenz und Persönlichkeit findet man

*) Wo jener Ausdruck allerdings volle Geltung hat, da die Menschheit Christi die ursprüngliche Bestimmung hatte: Nicht für sich, sondern für den Logos Gottes zu seyn.

unter dem gemeinschaftlichen Ausdrucke Hypostasie oder Subsistenz überall und immer confundirt, d. h. die Persönlichkeit, als wesentliche Form einer freien Intelligenz, ging auf in der Subsistenz, als in der ausschließlichen objectiven Gehörigkeit der Menschheit für den Logos Gottes in Christo, d. h. jene ward von dieser im Denken noch nicht unterschieden. Zugleich aber galt doch der so aufgefaßte Gottmensch immer als das sittliche Ideal, als das Haupt in dem Geschlechte für das Geschlecht.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nun klar, daß von den Gliedern des mystischen Leibes Christi consequent nicht postulirt werden kann, was von dem Haupte selber nie prädicirt worden war. Ich sage: consequent; denn auf inconsequente Weise straft das vielseitige Leben (Praxis) gewöhnlich jede einseitige Theorie Lügen, d. h. das Leben meistert consequent die Schule so lange, bis jenes in der Wissenschaft ihr gelungenes Contrefait erblickt. *

Der 2. Punkt betrifft ihre Ansicht vom Glaubensacte. Es wurde nämlich von diesem, seinem Objecte nach, die Obscuritas (Dunkelheit) verlangt. Alles mit Klarheit und Deutlichkeit Begriffene, oder Erkannte, hörte in dieser Beziehung schon auf, Glaubensobject zu seyn. Und wozu? Dazu: — um dem Glaubensacte sein Verdienst nicht zu confisciren, dessen er alsbald verlustig werden mußte, wenn er nicht auf dem Grunde der Freiheit zu Stande gekommen. Wo aber Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung von einer Sache gegeben, da steht es, hieß es, nicht mehr in der Gewalt des freien Willens, zu glauben, oder nicht zu glauben. So die alte Scholastik. —

Blicken Sie nun mit mir auf das Grundthema des alten Lutherthums zurück; so werden Sie einstweilen gestehen müssen, daß Luther, freilich Seiner unbewußt, eben jene einseitigen, weil nicht durchgebildeten Doctrinen, consequent in das Leben der Gläubigen übersetzt wissen wollte, daß er mit jenen dieses zu reguliren, aber auch zu irregularisiren unternahm. Ich sagte: einstwei-

* Auch war es de fide in der Scholastik: Quod Christus meruerit proprie humano generi et sibi. In letzter Beziehung fiel das Verdienst freilich nur für die gloria corporis, und erst in der spätern Periode der Scholastik fand man die gloria animae Christi vereinbar mit jener.

len. Denn es läßt sich allerdings noch weit mehr über den Zusammenhang des Lutherthums mit der Scholastik verhandeln, und zwar nicht ohne Frommen in einer Zeit, die in ihren Parteien bald Luthers Irrthum, bald Luthers Wahrheit so concret und singulär hinstellt, als stammte diese eben so unmittelbar vom Himmel, wie jener gleich unmittelbar aus der Hölle. Vor der Hand ist schon viel damit gewonnen, wenn Sie keinen Theologen deßhalb über die Achsel ansehen, weil er sich mit der alten Scholastik mehr, als mit dem alten Mythus befreundet hat, um in der Aufgabe der Religionsphilosophie in unsern Tagen nicht leeres Stroh zu dreschen; denn es handelt sich wahrlich um nichts Geringeres, als um Versöhnung der alten und neuen Zeit im Christenthume (des alten Glaubens und modernen Unglaubens, und zwar eben durch die Wissenschaft, weil der Letztere wähnt, der Glaube vertrage sich keineswegs mit der Wissenschaft), keineswegs aber um eine Versöhnung des Christenthums mit dem Heidenthume mittelst genialer Restauration irgend einer oder aller Formen des alten Naturdienstes vor dem Eintritte des Welterlösers in die Weltgeschichte.

Anders aber verhält sichs mit der zweiten Hälfte Ihres Tadels: Daß ich Abstracta der neuen Zeit mit Abstracten der alten bekämpfe. Ich werde es Ihnen am wenigsten in Abrede stellen, daß die alte Schule über der Analyse des Gegebenen die Synthese vergessen, indem sie theils Das, was sie in der bloß formalen Reflexion auseinander halten mußte, auch außer derselben in derselben Getrenntheit als objective Realität behandelte; theils aber auch Das, was sich ihr als ein wesentlich Verschiedenes aus einer höhern Denkoperation ergeben, mit den andern coexistenten Elementen gleicher Art in keinen organischen Verband zu bringen wußte.

Aber Sie werden mir vielleicht aus Vorliebe für die neue Zeit die Klage (bei all ihrer Allgemeinheit) in Abrede stellen, daß diese in ihrem Drange zu synthetischen Constructionen die Analyse verachtet habe, und daß sie demnach nach den Lebensgesetzen eines Theilganzen das absolute Ganze (das Universum) regulirt, und auf diese Weise im Hylozois-

mus bald die Natur spiritualisirt, bald den Geist naturalisirt, oder im Pantheismus das Leben Gottes selber nach einer jener beiden Lebenssphären ausgemessen habe. Und ist jene Zeit in ihren Productionen atomistisch und abstract geworden; so ist diese nicht minder distract und confusorisch geworden, (selbst den Versuch nicht ausgenommen, das starre Nichtich der alten Wissenschaftslehre mit Ichheiten zu bevölkern, nur Schade, daß bisher diese den Producten einer generatio aequivoca so ähnlich sehen, wie ein Ey dem andern.)

Allein hieraus geht auch das Bedürfniß für die Gegenwart hervor: die distracte Zeit auf die Abstracta der alten Zeit aufmerksam zu machen; und wenn dies nicht in der bösen Absicht geschieht, um jene als solche herrschend und geltend zu machen, wohl aber, um zunächst jeder Uebereilung in der Construction, dadurch aber auch jeder Confundirung der Elemente in derselben vorzubeugen; so sollte man doch glauben, der Einfall: mit Abstracten die Distractionen (Geistesabsenzen) curiren zu wollen, könne dem Quacksalber nur zum Beifalle gereichen. Sie werden freilich dazu den Kopf schütteln.

Weil Sie mich einmal für allemal in der affectirten Stellung des rhodischen Colosses en miniature, gefunden, nämlich mit dem einen, und zwar rechten Fuße auf dem objectiven Grunde der orthodoxen Scholastik, mit dem linken aber auf dem subjectiven Boden der neuen Zeit; so halten Sie sich für den Schluß berechtigt: Ich sei von jeher mit beiden dort gestanden, wo jetzt nur noch der Bocksfuß des katholischen Priesters steht.

Aber — lernen Sie doch, Lieber! von den alten Orakeln: Ungewisses, wenigstens zweideutig ausdrücken. Jene Stellung kann ja eben so leicht das Resultat einer entgegengesetzten Bewegung seyn!

Und wie wär's, wenn Unser Einer den schwarzen Talar

nicht länger trüge, als seitdem ihm der Vater vor Freude über die Rückkehr Seiner als eines verlornen Sohnes ein Kalb schlachten ließ? —

Doch das ist Nebensache — die Hauptsache bleibt immer: Wie jenes Cur-Project in der Ausführung gehandhabt worden? Und so wäre ich mit dieser Frage bei Ihren Bemerkungen über den positiven Theil meiner Theorie angelangt. — — —

Als Grundlage der Creationstheorie stellen Sie den Satz auf: Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein Wesen, das unerschaffene. Ferner:

Das Wesen durch sich, kann nur dadurch ad extra sich offenbaren: daß es ein anderes Wesen setzt.

Den Kern derselben finden Sie in dem Satze: Kann die Creatur, als solche, das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben; so hat sie doch die Form (den modus existendi) mit ihm gemein.

Als Fundament meiner Speculation bezeichnen Sie: Thatsachen des Bewußtseyns (Momente des Selbstbewußtseyns), die in ihrer modificirten Uebertragung Gott als den Dreieinigen constituiren.

An diesem Begriffe einer modificirten Uebertragung machen Sie nun folgende Ausstellung:

a) Er bleibe unbestimmt und vieldeutig (denn es komme auf den Grad derselben an.)

b) Er sey wissenschaftlich nicht gerechtfertigt.

c) Er lasse sich, theils als logischer Cirkel, theils wegen der Kluft zwischen Gott und Creatur in derselben Theorie, wissenschaftlich gar nicht rechtfertigen.

Den Cirkel aber finden Sie darin: weil das Wesen Gottes einerseits aus der Creatur; anderseits aber und umgekehrt das Wesen der Creatur aus Gott dargethan werde.

Da Nr. b und c zusammenfallen, und die gerügte Unbe-

stimmtheit sich schon durch Rücksicht auf die Weise: Wie die Theorie jene Thatsachen modificirt habe, um sie übertragen zu können, aufhebt; so bleibt mir nur noch der Cirkel übrig, den ich hier eben so respectire, wie den Ring des Dogen von Venedig, den er alljährig ins Meer warf, zum Zeichen der Vermählung der Republik mit dem gewaltigen Elemente. Die Fabel erzählt es aber als ein omen malum, wenn der Doge zu seinem Ringe auf irgend eine Weise wiedergekommen, z. B. an einem Fasttage durch einen Hechtenmagen. Vor Allem aber mögen Sie sich hier erinnern lassen: daß Sie einen trivialen logischen Cirkel mit einer edlen Antinomie verwechselt haben. Ueber die Genesis derselben gibt es nun freilich verschiedene Ansichten. Alte Kantianer finden den letzten Grund in der Natur der Reflexion endlicher Wesen, indem diese, wiewohl sie zwei Augen im Kopfe trügen, doch nur unter der Bedingung Etwas ansehen könnten, wenn sie zugleich von etwas Anderm absehen, und so umgekehrt.

Allein auch Nichtkantianer verlegen sie in die Reflexion. So sagt Troxler: Die Antinomie reicht nur so weit, als die Reflexion, und tritt bei dieser nur an den zwei Endpunkten hervor, die die Reflexion mit der niedern äußern und mit er höhern innern Intuition vermitteln.

Ferner: Die Antinomie entspringt, indem der Verstand mit der Vernunft, und vice versa, in Widerspruch geräth, und dies geschieht: wenn die Idee des Unbedingten und Unendlichen (welche die Vernunft aus dem Geiste schöpft) auf die Sinnenwelt angewendet wird, oder wenn die Erscheinung des Endlichen und Bedingten (welche dem Verstande durch die Sinnlichkeit gegeben wird) sich gegen die Geisterwelt geltend machen will.

Der Unterschied aber zwischen logischen Cirkeln und Antinomien fällt dahin aus: daß jene unauflösbar (das will aber nicht so viel heißen als, unvermeidbar), diese aber bei aller Unvermeidlichkeit auflösbar seyen. Richtiger wird daher, sagt Trox-

ler, die Antinomie durch Gesetzesstreit, als durch Gesetzwidrigkeit bezeichnet.

Wiewohl nach meiner Ansicht der Quell der Antinomien tiefer liegt, so will ich diesen trefflichen Bemerkungen einstweilen nur noch diese hinzufügen: daß dieser Gesetzesstreit überall sich im Bewußtseyn geltend machen werde, wo die Lebensprincipe im Gegensatze der Wesensverschiedenheit stehen: folglich nicht bloß zwischen relativem und absolutem Seyn überhaupt, sondern auch zwischen Geist und Natur im relativen Seyn. Und ich füge diese Bemerkung deßhalb hier bei: weil der Geist, wiewohl er die Idee vom Unbedingten sich gewinnt, deßhalb doch noch kein Unbedingtes oder Unendliches selber ist; folglich für die Anzahl von Antinomien sowohl, als für ihre Lösung, sich ein zweiter Gegensatz und hiemit zugleich ein neues Feld eröffnet. *

* Alle Antinomien aber, wie solche Herbart in seiner Metaphysik als factische Widersprüche aushändigt, lösen sich durch Erspähung des Weges, auf dem sie sich im Bewußtseyn herausgebildet; ein Weg, der sehr bald zur Anerkenung eines Organismus in der Totalität des relativen Seyns führt, so wie anderseits zur Anerkennung der Verschiedenheit zwischen der Lebensform des Geistes und der Natur, d. h. zwischen Idee und Begriff, deren Confundirnug allerdings Widersprüche setzen muß. Der Gedanke des Geistes als Idee (unter der wörtlichen Bezeichnung: Ich) nimmt sich nur dann als unauflöslichen Widerspruch aus, wenn man sich jenen nur durch Abstraction (wie den Begriff) gewinnbar denkt. Die ursprünglichen (immanenten) Erscheinungen des Geistes aber (weil ohne Mannichfaltiges in ihrer Einzelheit) bieten der Abstraction so wenig, wie negative und positive Größen der Arithmetik, zur Addition und Multiplication einen Haltpunkt dar; so, daß vielmehr eben die Unmöglichkeit, zu abstrahiren, dem Geiste die Ideenbildung möglich macht.

Doch um auf Ihren Cirkel zurückzukommen, muß ich Sie vor Allem fragen: Ob Sie etwa so glücklich gewesen: den Cirkel zu vermeiden? Und ich will Ihrem Ja-Worte Glauben beimessen,

wenn Sie mir das Geständniß machen: daß Sie Gott früher, als Sich selbst gedacht haben, folglich dieses Letztere erst hinterher.

Sollten Sie Sich aber (was mich an Ihnen befremden würde) früher, und Gott später gedacht haben; nun so hätte ja doch der Unbedingte sein ideelles Leben Ihrem reellen Seyn und Denken zu verdanken, von dem Sie, umgekehrt, als von einem reellen Denkwesen ihr Seyn vor allem Denken herleiten müssen. Und befremden würde mich jener Vorgang deßhalb, weil Sie das Verhältniß Gottes zur Welt am liebsten unter der apriorischen Form des Kreises anschauen. So wie kein Punkt als Centrum gedacht werden kann, ohne die Peripherie und ihre Punkte formal vorauszusetzen; so kann auch umgekehrt kein Punkt in der Peripherie gedacht werden, ohne ihn als verlängertes Centrum zu denken, folglich abermal das Centrum ohne Verlängerung, formell vorauszusetzen, um ihn als reell verlängertes denken zu können.

Wie ist nun aus diesem Zauberkreise, aus diesem wahrhaft vitiose'n oder malitiosen Cirkel herauszukommen?

Troxler in der Vergleichung der Antinomien nach Kant's und Hegel's Schätzung bemerkt: daß die Lösung der Antinomien kein Werk der Dialectik seye. Und Hegel habe aus den Antinomien, die bei Kant Wegweiser ins Land der Verheißung gewesen, bloße Meilenzeiger auf dem dialectischen Schleichwege des Verstandes von einer Reflexionsbestimmung des Begriffs zur andern, gemacht.

Ihr Circulus aber ist ein unnützer Laternpfahl, weil ohne Licht in der Laterne; denn das Licht kömmt nur durch Analyse des Selbstbewußtseyns hinein, aus der sich ergibt: 1. Daß der Geist zum Wissen um sein Seyn keineswegs durch das Wissen um Gott vordringt. 2. Daß das Wissen um Sich als Seyn für sich, nicht einerlei sei mit dem Wissen um sich als Bedingtes, Abhängiges im Seyn. 3. Daß durch diesen letzten Gedanken erst der Gedanke des unbedingten Seyns in den Geist

eintritt; (so wie anderseits jener Gedanke durch das Denken seiner Beschränktheit, d. h. seiner Abhängigkeit im Erscheinen). 4. Daß eben deßhalb, weil das Wissen um das eigene Seyn nicht von dem Gedanken der Bedingtheit vermittelt ist, auch dem Gedanken von Gott, im Geiste seine (sogenannte) objective Realität von der Realität des denkenden Subjectes (als eines Seyns für sich) aposteriorisch vermittelt werde. * Mit andern Worten: Der Geist als realisirter (d. h. Wesengewordener, ins Seyn übersetzter) Gedanke Gottes, der im Denken Sich selber (als Seyn und Wesen) bezeuget, muß dadurch auch von Gott als dem Princip jenes formalen und realisirten Gedankens zeugen.

* Der Gedanke: Ich bin (in seiner Realität) setzt weder den Gedanken: Gott, noch den Gedanken: Aussenwelt (beide in ihrer objectiven Realität), wohl aber das factische (oder apriorische, weil allem Denken vorausgehende) Abhängigkeitsverhältniß von Gott und Welt voraus, und zwar dort die Dependenz im Seyn (Bedingtheit), hier die im Erscheinen (Beschränktheit); Verhältnisse, die im und durch den Gedanken aposteriori erst ihre letzte Verklärung feiern. Wo aber formelle Vorgänge in factische und reelle, so wie, umgekehrt, diese in jene überschlagen; da kann von keinem logischen Cirkel die Rede seyn, der stets nur in der formalen Sphäre sich bewegt.

Und so stünde ich bei dem zweiten Grunde der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Rechtfertigung, der in der ungeheueren Kluft zwischen Gott und Geist (nach der Creationstheorie) liegen soll.

Woher die Kunde, fragen Sie, von jener Analogie des Geistes mit Gott? und Woher das Recht zu jener modificirten Uebertragung?

Die Antworten aber, die ich daselbst hierauf gegeben, genügen Ihnen nicht.

Und deßhalb müssen Sie sich nun von mir fragen lassen: Woher hat denn Ihr Geist die Kunde von Gott, dem Unbedingten?

Und wenn Sie darauf antworten: In seiner eigenen (ge-

dachten) Bedingtheit liegt die Kunde; wie können Sie meinem Satze: Gott als Seyn durch sich ist auch Wissen durch sich, den Vorwurf machen, daß jene zwei Begriffe: absolutes Seyn und absolutes Wissen, ohne alle Vermittelung (als schlechtweg identisch) gesetzt, folglich bloß vorausgesetzt seyen?

Der Geist selber als denkendes Seyn und seiendes Denken ist hier die Vermittelung, und zwar so: indem er denselben Weg, auf dem er zu sich, und dann zu Gott denkend vorgedrungen, nur umzukehren braucht (wenn er sich selber, aus Furcht vor Schwindel, nicht umkehren mag), um zu dem dreieinigen Gotte in Gott, und zu der dreifachen Creatur außer ihm zu gelangen. Oder wüßten Sie ein besseres Fundament, als das subjective, und einen sicherern Weg, als den analytischen, ohne sich der alten Scholastik in die Arme zu werfen?! Und wie Er (der Geist) kein Denken ohne Seyn (kein Leben ohne Princip), wohl aber ein Seyn vor und insofern ohne Denken ist, [insofern er sich nicht durch sich selbst in die Lebensthätigkeit versetzen kann und nicht soll, wenn der Gedanke der Bedingtheit (der Abhängigkeit im Seyn) in ihm durch die Beschränktheit (Abhängigkeit im Erscheinen) vermittelt werden soll]; so muß er auch das unbedingte Seyn (wenn er es denkt) als Erscheinen durch sich, denken, oder er darf und kann es gar nicht denken, weil ein Wesen, das eines Andern bedarf, um Sich zu bezeugen, auch eines Andern bedarf zu seiner primitiven Erzeugung. (Setzung). — Ferner: Wie des Geistes Erscheinen ein Denken ist, dieses aber nichts anders als ein Objectivirungsproceß des Principes (das dadurch erst zum Subject wird), das aber eben wegen seiner Bedingtheit sich nie total und real objectiv wird; so muß des absoluten Seyns Wissen eine totale und reale Entgegensetzung und Gleichsetzung seyn. Ein Proceß, der in diesen seinen zwei Momenten drei Factoren inducirt, als Glieder eines absoluten Organismus.

Diesen ganzen Hergang und Vorgang ersparen Sie sich allerdings: wenn Sie unter die Glücklichen (eigentlich Götter) dieser Erde gehören, die Gott und Unbedingtes früher, als die Creatur und Bedingtes aprioriscb zu denken befähigt sind; und zugleich schlägt dann die Frage nach dem Rechte einer Uebertragung, um in das Recht des Centrums: sich auf allen Seiten gleichmäßig zu verlängern, d. h. sich wesenhaft zu übertragen, d. h. zu emaniren.

In diesem glücklichen Falle aber müssen Sie sich sodann auch Unbedingtes und Bedingtes zugleich denken, d.h. sie setzen zugleich Beides als schlechthin identisch; kurz: Sie heben den wahren Unterschied zwischen Unbedingtem und Bedingtem auf, und somit ist Alles, was ist, Absolutes; aber auch eben so leicht keines von Beiden, d. h. Nichts. Und so begreife ich nun allerdings: Wie Sie auf den Einfall kommen konnten, folgende Aequation anzusetzen, nämlich: Ohne Vermittelung setzen = schlechtweg identisch setzen = voraussetzen.

Bei alle dem aber wollen Sie meiner unglücklichen Voraussetzung doch ihr großes Glück nicht absprechen, nämlich: die Vermeidung des Scheines einer pantheistischen Basis meiner Speculation, dem Andere freilich nicht entgehen könnten. Mit andern Worten wollen Sie eigentlich der Welt weis machen: daß Alle, die sich das Denken sauer werden lassen, dem Vorwurfe des Pantheismus nicht entgehen können.

Und fürwahr! Sie haben in dieser Aeußerung sogar die heilige Schrift für sich, die da als Wort aus Gottes Munde meldet: Im Schweiße deines Angesichtes sollst du den Acker bebauen, und er wird dir nichts als Disteln und Dornen tragen.

Sie meldet zwar jenes Wort als einen Fluch; allein dieser läßt sich sehr leicht dialectisch abtreiben, und der Pantheism in Segen verwandeln. — Unser Recht aber zur modificirten Uebertragung finden Wir in dem Unrechte der absoluten Ue-

bertragung, d. h. in der Wesensgleichsetzung* zwischen Gott und Creatur. Und wahrlich! Dieses Unrecht fällt uns so schwer auf das Herz; wie Euch die dialectische Taschenspielerei, das Krumme grad zu machen, auf den Kopf.

Auf jenes Unrecht deutete schon, indirecte wenigstens, der große Fichte hin, wenn er sagte: Der Mensch hält sich eher für ein Stück Lava aus dem Monde, als für ein Ich; desgleichen auch, und zwar directe, Jean Paul, wenn er sagt: Nur Ein Ich gibts, alle andern sind Hunde, (wahrscheinlich deßhalb, weil der Geist auf seine Differenzirung durch Krafteinwirkung eines bewußten Geistes, kurz auf seine actuelle Ichheit, warten muß, wie der Hund auf die Suppe, da es unter diesen keiner noch bis zum Koche gebracht hat.)

Kurz: Es sieht schlecht aus mit unserm innern Doppelgesichte, folglich desto besser mit jeder modificirten, wenn auch noch nicht allseitig motivirten Uebertragung. Darum thaten Sie auch nicht Recht daran, daß Sie meine (wiewohl im Sinne der Scholastik, alten Scholastikern gegenüber gestellte) Frage über den Zweck der Schöpfung en Bagatelle behandelt haben. (Sie heißen sie nicht bloß eine höchst überflüssige, sondern in dem Satze ausgesprochen: Warum hat Gott die Welt erschaffen? auch eine philosophisch ungehörig ausgedrückte.)

Die Erstgebornen in der Götterfamilie dürfen den Spätlingen oder gar Adoptiv-Geschwistern (und das sind die Scholastiker) derlei Fragen über Ursprung und Abstammung nicht so hoch anrechnen. Wer soll denn Bescheid wissen und geben, wenn Jene nicht damit herhalten wollen?

Wenn z. B. der Unterschied zwischen Gott und der Creatur kein anderer ist, als zwischen Pudel und seinem Herrn, da jener nur bellen, dieser aber sprechen und befehlen kann; so ist die Frage über Ursprung und Absicht der Pudelwelt doch sehr unschuldig zu nennen, wenn sie nicht in den Wunsch und Nachsatz aus-

schlägt: Hätte das Eine Ich lieber den groben Spaß bei Seite gelassen!

Uebrigens errathe ich wohl: Was Sie unter der Ungehörigkeit jenes Warum? meinen. Wer soll das Centrum eines Cirkels fragen: Warum es zur Peripherie sich entfaltet? Etwa die Punkte in der Peripherie? Sehr wahrscheinlich, wenn Sie sich zuvor selber fragen könnten: Warum sie nicht lieber Punkte geblieben, sondern sich abermal zu kleinen Peripherien auf der großen Peripherie entfaltet haben? Wo nämlich Naturnothwendigkeit waltet, da nimmt es mit dem Warum und Wozu ein schlechtes Ende.

Und fürwahr! eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Trias in Gott. Als Trias von Wesen muß sich der Geist ein absolutes Princip denken, wenn er zu diesem einmal im Denken vorgedrungen ist, (und nicht dabei still stehen kann und will, worüber freilich mit Niemanden zu hadern ist, so lange dieser sich nicht beikommen läßt, mit Jenen zu rechten und zu richten, die nicht still stehen wollen, weil sie nicht können). Allerdings kann der Geist jenem absoluten Principe seine Ichheit (die ihm ohnehin sehr nahe liegt) in aller Geschwindigkeit anheften, um sich dasselbe als ein Princip zu denken, das zuerst um sich wissen muß, um von Andern Notiz nehmen zu können. Das heißt aber seine Ichheit nicht verstehen, die keineswegs in aller Geschwindigkeit verstanden werden kann, so lang die Sachen unter der Sonne so stehen, wie sie stehen. Das heißt auch das Bellen der Natur nicht verstehen, die als ein Nichtich dem Geiste als einem Ichnicht gegenüber steht. Das heißt endlich auch den Menschen als Synthese von Beiden nicht verstehen, in welchem sich zwar die verunglückten Ichheiten einander freundlich begegnen, umarmen und helfen, so gut es geht; ohne sich jedoch dabei vollenden und ihrer Geistes-Armuth radical abhelfen zu können.

Doch halt! bald hätte mich mein Raisonniren härter an Sie hingeschoben, als ich es gewünscht.

Sie nennen grade jene Synthese eine leidige Erfindung der Abstraction, die in der Wirklichkeit nirgends existire. Sonderbar, daß Sie auf einmal an die Wirklichkeit appelliren, die Sie doch nur zu deutlich in Ihrer Vorschule, als Schleppträgerin der Dialectik erklärt haben, — und wie billig von Ihrem Standpunkte, von dem aus das ganze Universum als Product göttlicher innerer Dialectik sich ausfertigt.

Da Sie mich nun aber einmal schon an die Wirklichkeit addressiren; so muß ich Sie fragen: Ob Ihnen denn Ihr eigener Geist noch nicht erschienen ist? Diese Erscheinung hat allerdings ihre Grade.

Er kann im Reflexe auftreten, als Spiegelbild, und als unmittelbares Object, weil durch Nichts, als durch das Princip und seinen Trieb: sich zu schauen, vermittelt, das sodann dem Objecte gegenüber sich Subject nennt.

Niemanden aber kann sein Geist in der zweiten Potenz erscheinen, wenn er sein Erscheinen in der ersten Potenz nicht lieb gewonnen. Und wenn Ihnen Ihr eigener Geist noch nicht erschienen ist, haben Sie denn nie den Drang in sich empfunden: Seiner ansichtig zu werden?

Sie werden mich wahrscheinlich mit allen diesen Fragen als Eructationen der alten scholastischen Mystik abweisen, die ohnehin in Theophanien und in Pneumatologien so vertieft war, daß sie darüber den Körper als todte Massa behandelte, der nur vom Geiste aus Leben, d. h. mechanische Bewegung, erhielt. Dagegen werden Sie mir den guten Rath ertheilen: Statt solcher aberwitziger Fragen an Andere, Mich selber zu fragen: 1. Ob das wirklich Entgegengesetzte (wie Geist und Natur) in wechselseitiger Negation eine lebendige Synthese bilden könne, und nicht vielmehr eine todte Composition (wie in der Scholastik) ausmachen müsse? 2. Ob sich zwei Welten, oder zwei Wirklichkeiten wirklich unter Einen Hut bringen lassen, unter dem ein Kopf steckt?

Sehr wohl, mein dialectischer Herr! Nur nicht so ungeduldig mit fremder Dialectik, wenn man mit der Ihrigen Geduld bewiesen! Sie meinen nämlich unter jenen zwei Welten die zwei Offenbarungen des Einen Gottes, wovon ich die eine (nach der Terminologie der Scholastik, die ich nicht ohne Gefahr abdanken konnte) die Offenbarung ad intra, die andre aber die Offenbarung ad extra nannte, und diese als den realen Reflex von jener ad intra bezeichnete. Ihr Commentar aber zu dieser Stelle lautet: »Gott wiederholt also, seinem Inhalte nach, Dasselbe, was schon in ihm vorhanden, außer Sich in creatürlicher Form, und diese Setzung seines Inhaltes zum zweiten Male wird die Schöpfung der Welt.« Bei dieser Commentirung aber gestehen Sie, seyen Ihnen völlig die Gedanken ausgegangen.

Und ich bin Einer unter den Ersten, die es Ihnen glauben, aus mehr als Einem Grunde.

Die Beantwortung der Frage: Warum Gott die Welt erschaffen? und zwar auf scholastische Weise vom ethischen Standpunkt aus, nämlich: Um andern Wesen offenbar zu werden, und sie dadurch selig zu machen; war Ihnen gleich Anfangs zu pedantisch ins Ohr gefallen.

Sie konnten deßhalb auch das Involut nicht goutiren: daß Offenbarung an Anderes die Setzung des Andern voraussetze. Weiter aber konnte und wollte ich im 1. Theile meines Versuches nicht gehen. Sie hätten aber schon im 2. Theile desselben (geschweige in den spätern, Ihnen nicht unbekannten, Arbeiten) mehr finden können; wenn Ihnen das fatale Prädikat der Ueberlegenheit Zeit und Muße gelassen hätte.

Der zweite Grund aber ist, daß alle Anhänger des durchgebildeten Pantheismus das Volk der Pescherähs in der Philosophie darstellen, die es im Zählen noch nicht über Drei hinausgebracht haben.

Es fiel Ihnen auch deßhalb bei jenen zwei Welten nichts Besseres ein, als der mundus intelligibilis der Neuplatoniker,

aber als bloßes Phantasiegebilde; weil der für diese Welt jenseitige Gott auch hier der wahrhaft wirkliche sei, und zwischen Gott und Creatur darum auch gar keine Trennung vorhanden sei, da sie nicht gedacht werden könne, so subtil sie auch imaginirt sei.

Daß ich als Scholastiker kein Neuplatoniker seyn kann, das werden Sie mir wohl aufs Wort glauben, folglich auch, daß ich Ihren mundus intelligibilis als unbegründetes Phantasiestück nicht vertheidigen werde.

Daraus folgt aber noch keineswegs, daß jeder Gedanke von einer intelligibeln Welt nichts als leere Phantasie seyn könne; sonst würde Ihre Lehre von der Einheit Gottes und der Welt kein besseres Schicksal, als das Pleroma der Alten erleben.

Es kömmt hierin Alles darauf an: Ob die Idee von Gott (wie sie der Geist denkt) als einem absoluten Lebensprincipe in dialectischer Fortbewegung nicht nothwendig im Leben Gottes, als eines durch Sich selbst bewußten Wesens, zu Gedanken Gottes in Gott führe, in denen Gott Etwas Anderes, als Sich gedacht habe; das heißt: Ob Er schlechterdings nichts Anderes, als Sich denken könne?

Ich habe aber schon oben von den zwei Momenten der totalen Entgegensetzung und Gleichsetzung in dem Denk- oder Bewußtseyns-Processe eines absoluten Seyns gesprochen, die zugleich 3 Factoren in voller Wesensgleichheit involviren, und so unter einander einen vollendeten Organismus des absoluten Lebens constituiren. Zugleich ist jeder Moment ein Affirmationsmoment des absoluten Seyns und Wissens, und zwar ein Moment einer realen, weil absoluten Affirmation.

Es liegt aber noch mehr in jedem dieser Momente. Was also? Eine Negation, aber eine formale. In dem Momente — wo das Princip sich selber (und zwar durch Emanation) gegenständlich — d. h. Object, und hiemit zugleich Sub-

ject wird, schließen sich beide Factoren als Gegensätze (unbeschadet ihrer Wesensgleichheit und Lebenseinheit) wechselseitig aus, Einer negirt an dem Andern, was er an sich affirmirt, und negirt an sich, was an dem Anderm affirmirt ist und affirmirt findet.

Diese Negation ist darum auch eine formale, weil sie das Absolute als Wesen und Princip nicht betrifft, und constituirt zugleich mit dem Wissen um die reale Affirmation das formale Selbstbewußtseyn in jedem der 3 Factoren.* —

* Die Genesis des formalen Selbstbewußtseyns jedes der drei Factoren ist nicht zu confundiren mit der Genesis der Factoren selber aus der Natur des Absoluten: ohne Vermittlung Sich zu wissen, d. h. Sich vollkommenes Subject und Object zu werden.

Was nun von dem ersten Momente (der Entgegensetzung) und ihren zwei Factoren; das gilt auch von dem zweiten Momente (der Gleichsetzung) und dem 3. Factor in seiner Beziehung zu den zwei ersten Factoren. Mit Einem Worte: Selbst im Leben des Absoluten ist keine reale Affirmation denkbar ohne formale Negation, und wie jeder Factor real bejahet, so verneint auch jeder formal.

Was wird nun aber negirt? Antwort: Was affirmirt wird — nämlich das Absolute als Leben. Der Sohn z. B. muß sich zugleich als Vater und als Geist verneinen, der Vater sich als Sohn und Geist, der Geist sich als Vater und Sohn — während sich jeder in der Qualität seines Wesens als identisch und als Affirmations-Moment verschieden erfaßt. Das Seyn durch sich bezeuget sich als ein solches durch ein Wissen durch sich, — das im Absoluten nur denkbar ist als unmittelbare Selbstschauung, so wie diese nur denkbar ist durch totale Wesengegensetzung (den Proceß selbst nennt der Denkgeist Zeugung par excellence, oder Emanation). Kurz: Wird die Persönlichkeit, das Sichwissen des Absoluten in jenen Momenten realisirt; so ist der Inhalt der Negation (in abstracter Fassung der einzelnen Ne-

girungen) das absolute Nichtich, und demnach der absolute Begriff selbst. Dieser Gedanke Gottes vom absoluten Nichtich ist ein ewiger Gedanke in Gott, weil jener mit den ewigen Momenten seiner Persönlichkeit, so wie diese mit dem Principe selber zusammenfallen.

Jener Gedanke ist ferner eine zusammengesetzte (besser synthetische) intelligible Größe, d. h. sein Inhalt ist ein organisches Ganze, weil er aus den Elementen und Momenten eines organisirten Ganzen erwachsen ist.

Er wird demnach ideell zwei Factoren als Elemente der Entgegensetzung, und einen dritten als Element der Gleichsetzung involviren.

Wie einerseits aber die Gleichsetzung von der Entgegensetzung bedingt ist; so bedinget anderseits auch die Art und Weise der Antithese die Beschaffenheit der Synthese.

Jener ewige, organische Gedanke Gottes vom absoluten Nicht-Ich ist (dem Inhalte nach) die intelligible Welt, der realisirt (ins Seyn übersetzt) die sogenannte sensible oder passible Welt (das Universum) ausfertigt, die ihren ewigen Grund in jener, und dadurch in Gott besitzt. Durch jenen ewigen Gedanken ist Gott in der Welt und die Welt in Gott — aber auch die Welt außer Gott, insofern jene von ihm realisirt worden, und Gott außer der Welt, als reales Ich dem realen Nichtich gegenüber.

Ein ewiger Gedanke ist das Bindeglied zweier Realitäten, einer absoluten und relativen, aber bei aller Bedingtheit so sicher und gewiß, als der ewige Gedanke.

Warum aber und Wozu Gott jenen Gedanken ins Seyn übersetzt habe, diese Fragen kommen Ihnen schlechthin, mir aber nur einstweilen ungelegen. Nach Ihrem Vorschlage wollen wir uns einstweilen darüber freuen, daß er realisirt vor uns und in uns dasteht.

So viel ist gewiß, daß Gott jenen Gedanken, wenn er ihn

auch realisirte, doch nicht als ein ingredirendes Element oder Moment seines ewigen selbstbewußten Lebens, seiner absoluten Persönlichkeit, realisirte. Jener Gedanke fällt wohl in seiner Formalität mit dem ewigen absoluten Selbstbewußtseyn Gottes zusammen — aber keineswegs in seiner objectiven Realität. Vielleicht liegt grade in jener Coincidenz der formalen Negation mit der realen Affirmation der Grund und das Motiv, jene ebenfalls real zu affirmiren? Dem sei wie immer.

In dieser Beschaffenheit aber jenes Gedankens allein finden all die antinomischen Räthsel und Auflösungen ihre Würdigung und Bedeutung. Z. B. Ob Gott von Ewigkeit oder in der Zeit die Welt erschaffen habe? Ob Gott als freie oder nothwendige Ursache von der Welt zu denken sei? Die Fragen endlich, den Optimismus und die Contingenz der Welt, so wie die In- und Außerweltlichkeit Gottes betreffend. Ja das exotische Gewächs der Antinomie treibt seine Pfahlwurzel in das Leben Gottes und seine Lebensweise: daß Er sich nicht real affirmirt, ohne formal zu negiren.

Noch klärer aber stellt sich diese Behauptung heraus: Wenn wir die Realisirung jenes ewigen Gedankens nach seinen einzelnen Elementen in Uns und vor Uns allseitig betrachten und erwägen.

Wenn ein Gedanke Gottes, dessen Inhalt die Negation vollendeter Ichheit ist, realisirt wird; so wird jene Negation — zur realen Position, aber auch hiemit zum lebendigen Widerspruche, oder zu einem Leben, das im Widerspruche sich beweget.

Demnach also wird es schon so viele einfache Antinomien geben, als es Lebenssphären im creatürlichen Daseyn gibt; abgesehen von allem Conflicte, in den sie in ihrer Coexistenz mit andern gerathen können.

In jener realen Position aber hat ihre Negation nur

Bezug auf die vollendete Ichheit = Persönlichkeit, oder auf das absolute Wissen, als unmittelbare Selbstschauung; die Position wird demnach auf eine unvollendete Ichheit, auf ein mittelbares Selbstschauen, auf vermitteltes Wissen angewiesen seyn, wenn ein solches Leben noch möglich ist.

Alles Leben aber ist Erscheinen des Seyns.

Jene Position kann also entweder im Wissen um die Erscheinung, oder im Wissen um das Seyn, oder in beiden zugleich, — ohne jedoch in unmittelbare Selbstschauung überzugehen, sich bewähren.

Alles Wissen um die Erscheinung setzt diese als solche voraus, und mit ihr das Seyn als Princip derselben.

Ein Princip aber, das erscheinen soll, um sich bloß als Erscheinen zu wissen, muß von sich kommen, um zu sich zu kommen, d. h. muß ein Product setzen, das dem Principe nicht ganz entspricht, und das geschieht nur, wenn das Princip als solches schon differenzirt ist, ursprünglich gegensätzlich ist; denn das Product als Einheit widerspricht dem Principe in seiner Zweiheit.

Das Wissen selbst aber ist in dieser Sphäre nur die formelle Hineinbildung der materiellen Herausbildungen, kurz das Schema, und in seiner höchsten Reinheit: der Begriff, beide aber in ihrer Allseitigkeit der Schematismus oder die Kategorientafel der Außenwelt.

Solch ein Lebensprincip also zeugte, um sich zu bezeugen, Sich zu wissen; wüßte sich aber nur als Erscheinung, ohne sich als Seyn zu wissen.

Solch ein Princip aber liegt nur dem Naturleben zu Grunde; denn mit dem Geistesleben verhält sichs ganz anders, weil umgekehrt.

Der Geist kömmt zum Wissen um Sich als Seyn, aber nicht unmittelbar, d. h. nicht ausschließlich durch sich, sondern

durch Mit- und Einwirkung eines selbstbewußten fremden Seyns, und durch seine Rückwirkung auf jenen Einfluß.

Für diese Einwirkung und Rückwirkung ist der geschaffene Geist auch ursprünglich beschaffen oder qualificirt. Er ist receptiv und reactiv (oder passiv und spontan), und beides zugleich in jedem Momente seiner Thätigkeit, wenn auch unter abwechselnder Vorwaltung der einen oder der andern Erscheinungsweise.

Der Gegensatz aber in dieser ist ein contradictorischer und conträrer und läßt deßhalb in seinen Gliedern, als solchen, weder ein Gemeinschaftliches zu, noch eine Ableitung des einen Gliedes aus dem andern.

Aber eben diese Beschaffenheit in der ursprünglichen Erscheinungsweise des Geistes nöthigt diesen: Sich Selber als gemeinschaftliches Princip von beiden aufzufassen, und, auf diese Weise, um Sich als Seyn für sich (als Substanz, als causales Princip) zu wissen, keineswegs aber um Sich als ein concret Allgemeines. Kurz: Der Geist gewinnt in jenem innern Vorgange, von Ihm selber die Idee, aber nicht den Begriff.

Demnach bezeuget sich also der Geist ohne Zeugung, aber nicht ohne Ueberzeugung von eigenem und fremdem Seyn, und zwar mittelst Unterscheidung der ursprünglichen Scheidung, indem er sich als Seyn im Gegensatze zu seiner Erscheinung und zu ihrem Gegensatze von Passivität und Spontaneität auffaßt und festhält. Wir sehen hier den Geist den umgekehrten Weg einschlagen, um zur Idee vorzudringen — den umgekehrten von dem, den die Natur einschlug, um den Begriff zu gewinnen.

Der umgekehrte Proceß aber (hier der Verinnerung, dort der Veräußerung) verbietet uns: Beiden Erscheinungsweisen ein und dasselbe Princip unterzulegen, und so entweder den Geist als Blüthe des Naturprin-

cips, oder die Natur als Depotenz des Geistes aufzufassen; dafür berechtigt er uns, jeder der beiden Bezeugungsweisen, ihr eigenes Princip zu vindiciren, so lang es keinen andern Weg gibt, zum Seyn in seiner Qualität denkend vorzudringen, als auf dem Wege der Erscheinung und ihrer Beschaffenheit.

Jenes Princip als Substanz ist zwar Seyn für sich, — aber auch zugleich ein Seyn für Anderes, weil es ein Theilganzes, ein Glied im Organismus ist.

Fragen Sie mich ja nicht: Wo existirt ein solcher, d. h. ein reiner Geist? Denn die Dialectik des Gedankens hat es mit keiner andern, als ihrer eigenen Wirklichkeit und Vision zu thun.

Mit jenen zwei Lebensprincipien oder Substanzen sehen wir den Moment der Entgegensetzung (der Antithese) in dem ewigen Gedanken der formalen Negation realisirt, der sodann den der Gleichsetzung (der Synthese) bestimmt. Da aber die Entgegensetzung nur darin eine Gleichsetzung war, daß jedes der beiden Principe die absolute Ichheit negirte, und nur eine relative Ichheit affirmirte; so kann das dritte Princip als Repräsentant der Gleichsetzung kein einfaches, sondern muß ein zusammengesetztes, muß Synthese von Geist und Natur seyn, weil in Beiden die Negation absoluter Ichheit vorkömmt, und nur durch die lebendige Verbindung Beider jene Negation sich vollendet, da außer den zwei Momenten des Seyns und Erscheinens, kein drittes denkbar ist, durch welches die absolute Ichheit negirt werden könnte.

Auch macht der Gegensatz in der Erscheinungs- oder Offenbarungs-Weise des Geistes und der Natur jene Synthese nicht unmöglich. Das Wissen um die Erscheinung (der Begriff) widerstrebt nicht dem Wissen um das Seyn (der Idee); jene strebt diese als ihr Complement vielmehr an; so wie umgekehrt die Idee den Begriff nicht abhorrirt, da sie ja selber nur durch die Erscheinungs-

weise des Geistes indirecte zu Stande kömmt, insofern diese gar keinen Ansatz zur Bildung eines Begriffes darbietet.

Wo sich aber Leben mit Leben verbindet, da kann von keiner mechanischen, sondern nur von einer organischen Verbindung ihrer Principe die Rede seyn. Und diese erblicken wir im Menschen, und wer sie nicht sehen kann, der hat sein Traumleben noch nicht verstanden, geschweige sein Denkleben.

So steht demnach die sogenannte sensible Welt, als ein Organismus des relativen Seyns, dem Organismus im absoluten Seyn und Leben Gottes gegenüber, und wurzelt zugleich in ihm als sein ewiger Gedanke, dem er (vielleicht deßhalb) objective Realität verlieh, weil jener in seiner Formalität, mit seiner subjectiven und absoluten Realität unzertrennlich und organisch verbunden ist; — oder vielleicht — weil er nach seiner Realisirung ein zweites Zeugniß von Gott, in seiner Selbstbezeugung ablegt; Gott aber alle und jede Zeugenschaft von Ihm nicht unbezeugt lassen kann, folglich die Elemente dazu setzen muß.

Jener ewige Gedanke, als abstractes Resultat aus den Momenten göttlicher Lebensdialectik ist und bleibt die Linie, die der Philosoph oder Theologe als Weltumsegler passiren muß, um von der sensibeln in die intelligible Welt hinüber zu kommen; sie ist so wenig sichtbar und betastbar, als die Linie auf unserm Planeten, und doch ist sie als Wetterscheide, wie als Richtscheit zur Beilegung der Rechtsstreitigkeiten Derer, die Ansprüche auf das Terrain der neuen vom Boden der alten Welt aus machten, zu beachten. Sie erscheint auf dem künstlichen Globus der Speculation, von der alten Welt aus betrachtet, als der Exponent aller Creatur in unvollendeter Ichheit, — von der neuen Welt aus aber als ewiger Gedanke Gottes, als Negation absoluter Ichheit.

So viel aus unsrer Lehre über die Einheit Gottes und

der Welt-Creatur, welche sich hiemit nur als eine ideelle, keineswegs aber als reelle, d. h. substanzielle Einheit beurkundet.

Ganz gewiß werden Sie auch dieser, wie der frühern Darstellung in unsrer Vorschule, den Vorwurf machen, daß eine solche Einheit keineswegs als Grundlage der wahren, noch weniger aber der christlichen Philosophie angesehen werden könne.

Warum? Weil eine solche Trennung und Entfremdung der Creatur von Gott (könnte sie auch gedacht werden) doch dem frommen Gemüthe das Härteste sei. Deßhalb haben Sie mir auch den Vorwurf gemacht, daß ich den eigentlichen Geist der Mystik (in solch' einer Weltansicht) verläugnet und aller tiefern Religiösität mich entgegengesetzt habe. Allerdings ein hartes Wort, doch Sie begründen es mit den Worten: Jene tiefere Religiosität findet und gründet ihre Ruhe und Seligkeit in dem Bewußtseyn der Einheit mit Gott, ohne diese als eine abstracte Einheit, pantheistisch, zu denken, da vielmehr das Vereinte anderseits wieder ein Unterschiedenes bleiben muß.

Nach dieser Aeußerung zu schließen beruht aller Pantheismus bloß auf der abstracten oder formalen Einheit, die auch Einerleiheit genannt wird.

Hiemit aber sind die Formen des Pantheismus noch keineswegs erschöpft.

Jede creatürliche Form, wenn sie verabsolutirt, d. h. unbedingt auf Gott übertragen, und als Maßstab gehandhabt wird: Sein Verhältniß zur Welt darnach zu reguliren, führt zum Pantheismus. Solche Himmelfahrten des speculativen Simon Magus haben wir in unsrer Zeit so viele erlebt, daß sie in dieser Beziehung wirklich einzig unter allen frühern Jahrtausenden dasteht, und, wenn sie grade will, darauf stolz seyn kann. Man darf wohl sagen, daß fast alle bedeutenden Resultate und Gewinnste aus der tiefern Erfassung der Natur und

des Geistes diesen Icarus-Flug in die Höhe, aber auch in die Tiefe genommen haben.

Merkwürdig aber bleibt es dabei: daß selbst in dem Falle, wo sogenannte reine Geistesformen verabsolutirt wurden, Naturanschauungen und Begriffe ihre Hand im Spiele hatten, insofern sie jenes reine Geistesmateriale unter den Prägestock der Natur brachten. So haben wir erlebt: Wie der Begriff als Exponent des Naturbewußtseyns, ausschlüßlich dem Geiste vindicirt wurde, und dieser als Princip des Begriffslebens an die Spitze des Weltalls, zur Erklärung des Letztern aus ihm, gestellt wurde.

Und gehört die Vorstellung vom Kreise, die, auf Gott übertragen, diesen als Centrum, die Welt aber als seine Peripherie erklärt, einer andern als der Sphäre des Naturlebens und zwar auf einer sehr untergeordneten Stufe an? Ob die Punkte in der Peripherie als Ichheiten honorirt werden, die abermal ihre Peripherie, und zwar mit Freiheit, aus ihrem Kerne herausspinnen, und in dieser Gestalt sodann, mit oder ohne Achsenbewegung, um Gott als ihre Sonne, entweder als Planeten oder als Cometen kreisen, das ändert an dem Grundirrthume gar Nichts, — er heißt Naturvergötterung oder Abgötterei vor wie nach der Erscheinung des Weltheilandes.

Und immer und ewig ist der Punkt in der Peripherie das Ende des Radius, und dieser das verlängerte Centrum, folglich Peripherie und Centrum wesentlich Eins oder Wesengleich. Und immer und ewig ist der Planet ein Sonnensamenkorn, und als dieses: potenzirte oder depotenzirte Sonne; folglich jenes mit dieser wesentlich Eins.

Daß man bei solcher Ansicht seine Ruhe finden könne, wer wird das läugnen wollen? — Vier Jahrtausende haben sie darin gefunden, so weit sie sich finden ließ, und der ganze Orient fühlt sich noch zur Stunde beseligt in derlei Ansichten.

Auch die Welt hat ihren Frieden — aber nur Einer hat

gesprochen: Meinen Frieden gebe ich euch, nicht wie ihn die Welt gibt. Deßhalb läßt sich auch jene Ruhe noch keineswegs zum Probierstein der Wahrheit erheben.

Es gäbe wohl nichts Süßeres als Träume, wenn es kein Erwachen aus ihnen gäbe. So gibt es auch nichts Edleres und Seligeres für den Menschen, als Gott oder göttliche Monade zu seyn, wenn Er nur nicht freie Creatur wäre, und daran so oft und so unsanft erinnert würde, daß ihm Herz und Auge davon überläuft. Auch bleibt wohl am Ende Keinem eine andere Wahl übrig, als entweder jede Erinnerung letzterer Art sich vom Leibe zu halten, oder mit jener Freiheit den Salto mortale ins ewige Leben zu wagen, nach dem christlichen Wahlspruche: Die das Leben verlieren, die werden es erhalten. Es ist der Wahlspruch Dessen, der da spricht: In der Welt habt ihr Angst, doch getrost: Ich habe die Welt überwunden; und der ein andermal unsre Ruhe in dieser Welt mit den Geburtswehen des Weibes verglich.

Doch wozu Sentenzen auf Sentenzen aus dem Lehrschatze eines Mannes häufen, an dem Sie die Zweiheit der Naturen, eben so wie in Gott die Dreiheit der Personen als philosophisch, d. h. pantheistisch unhaltbare Terminologie in Abrede stellen, und hiemit zugleich das Unterpfand für jeden Menschen: Daß die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Geist noch keine Entfremdung, noch keine Trennung involvire, wohl aber des Geistes freier Wille, der die Absicht Gottes in der Schöpfung der Creatur zu seiner Endabsicht machen soll und machen kann?

Und was ist jener Endzweck Gottes?

Gewiß nicht: daß das absolute Nichtich sich zur absoluten Ichheit hinauflüge; sondern: daß Jenes die Vereinigung mit Diesem in freier Liebe eingehe, und darin, wie den Sättigungspunkt aller Bedürfnisse, so die Lösung aller Widersprüche des creatürlichen Lebens finde.

Oder glauben Sie: daß es etwas Besseres und Tröstlicheres für das große innere Deficit, für den irreparabeln Bruch des selbstbewußten Geistes: Sich nie zu erschauen, gebe, als die Anschauung von Angesicht zu Angesicht Dessen, der als Dreieiniger das Ideal aller Persönlichkeit ist, das bei aller Unerreichbarkeit von Seite des creatürlichen Geistes, doch Vereinbarkeit für ihn hat, auf dieselbe Weise, wie die Natur im Menschen ihre Verklärung durch ihre Vereinigung mit dem Geiste feiert, ohne je als solche Geist zu werden? Nur im absoluten Ich kann das absolute Nichtich, nur in Gott die Creatur ihren Ruhe- und Sättigungspunkt finden.

Und wahrlich! hat es Gott nicht weiter gebracht in der Selbstschauung, als der Geist (sei dieser auch der Morgenstern unter den Sternen); so wird seine Entschleierung in der ersten Hochzeitsnacht unter den Schatten des Todes schon den Samen zur spätern Ehescheidung ausstreuen, und das Loos des ewigen Juden wird mit Freuden von den seligen Geistern den langweiligen Freuden des ewigen Serails vorgezogen.

Den Christen aber tröstet das verstandene Wort des Auferstandenen: »Vater! verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt ward«; und der vorangegangen ist, um uns einen Ort zu bereiten.

Nun aber lassen Sie mich Abschied nehmen von Ihnen, Hochverehrter! Ihren Wunsch: daß es mir gefallen möge, über jene entscheidenden Punkte mich näher zu erklären, und zwar wegen der Haltbarkeit der nachfolgenden, mehr speciellen Untersuchung über Freiheit und Erlösung, glaube ich hiemit erfüllt zu haben, so gut ich konnte. Ich werde hier wenig gesagt haben, was ich nicht schon früher in der Fortsetzung der Vorschule sowohl, als in den folgenden Arbeiten ausgesprochen, ohne deßhalb Alles zu wiederholen und zu concentriren, was dort zerstreut liegt. Und ich würde es als einen seltenen Freundschaftsdienst angesehen ha-

ben, wenn Sie sich nicht bloß des ersten Bandes der Vorschule, sondern auch der spätern Arbeiten als eines Postamentes Ihrer Größe bedient hätten.

Sie fügen aber jenem Wunsche noch hinzu: Dürfen wir zugleich voraussetzen: daß er (Ich) keineswegs über die höchsten Resultate schon mit sich abgeschlossen; so hoffen wir: daß er das interessante Wechselgespräch zu wechselseitiger Förderung fortsetzen werde.

Allerdings kann einer über den Standpunkt in der Speculation mit sich für Immer im Reinen und in salvis seyn, ohne deßhalb schon über die Resultate von jenem Höhepunkte aus mit sich und Andern abgeschlossen zu haben. So geht es auch Mir.

Die vollständige Verzeichnung und Färbung der Windrose aller Anschauungen von jenem Standpunkte des Selbstbewußtseyns aus, auf dem sich mir alle creatürliche Höhe und Größe als absolutes Nichtich auseinandergelegt, ist mir freilich noch nicht gelungen; auch weis ich nicht, ob es mir gelingen werde; desto gewisser aber Andern. Aber den Standpunkt verlasse ich deßhalb nicht und kann ihn auch nicht verlassen, so lang die beiden Augen mit den beiden Kniescheiben unter dieselbe Tangente fallen, d. h. so lang Vorwärtsschauen und Vorwärtsgehen bei mir in dieselbe Weltgegend fällt. Und so wie Ihr Pantheismus vielleicht das Resultat eines langen Processes ist, in welchem sich Ihr frommes Gemüth über das Grauen verständigte, den es bei dem Gedanken der Gottes-Entfremdung und Entfernung empfand; so ist mein Theismus das Resultat einer lebenslangen Procedur, in welchem ich meinen Ekel vor aller Vergötterung und Wesenheitsgleichmacherei (der Creatur mit Gott), den ich als Jüngling schon empfunden, zum vollen Bewußtseyn brachte. Ich kann ferner um so weniger jenen Standpunkt aufgeben, da seine Resultate sich an das tausendjährige Verständniß der gläubigen

Menschheit über das welthistorische Factum des Christenthums nicht bloß anreihen; sondern auch jenes als ein unvollendetes (aber darum noch nicht falsches) weiter führen zu jener Höhe, die den Kindern des Glaubens beschieden ist in den Worten: »Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Gottesreiches zu erfassen, den Andern aber in Gleichnissen.« Es ist darum auch jener Standpunkt von Ihnen mit Recht der kirchliche genannt worden, aber mit Unrecht haben Sie dem Standpunkte imputirt, was Sie höchstens der zeitweiligen Punktation in der Kirche hätten ins Gewissen schieben dürfen, da in dieser nicht selten das bekannte: Omne tulit punctum, zum Durchbruche kömmt.

Drum hatten Sie sehr Unrecht, mich hinter jenem Standpunkte wie hinter der spanischen Wand eines Symbolums von einer altgläuberischen (statt rechtgläubigen) Confession, wie Hamlet den alten Gecken und Pedanten Polonius, zu suchen und auszurufen: Eine Ratte! womit Sie als Protestant wohl nur die mus ridiculus gemeint haben dürften, welche der alten Stadt auf den Bergen als fausse-coche ausgekommen sey.

Mich daselbst aufzusuchen, dürften Sie wohl unterlassen, wenn ich Sie im Namen Europas, der Jungfrau mit gespaltenem Herzen, ersuche; wenn nicht, so suche ich Sie da auf, wo ich Sie gewiß finde, nämlich: hinter dem Leichensteine mit der Aufschrift: Dem zweiten Brudermorde!

Und sollten Sie Ihre Ansicht von der Maus, welche die Berge ausgeboren haben, ja nicht ändern können; so lassen Sie sich zum Schlusse noch erinnern an die äsopische Fabel vom Löwen und der Maus. — Es ist diesmal der Löwe aus dem Stamme Juda, im dialectischen Garne des wilden Jägers verstrikt, und die Maus eine Kirchenmaus, welche Jenen zu befreien, und so der gebeugten Menschheit ihre Krone wieder zu geben im Stande ist. Und — wollten Sie sich ja nicht erinnern lassen;

so thut es mir schon darum sehr leid, weil ich Sie auf diese Weise nie unter der Zahl Derer erblicken könnte, die bei einer zweiten, von der deutschen Nation an ihre Philosophen gemachten Anforderung: Eine neue Anleitung zum seligen Leben zu schreiben, sich in die Competenz zu stellen das Vorrecht ohne Vorurtheil für sich haben.

Der Bart am Schlüssel der Clavis fichtiana sey's, meinte Jean Paul einst, quae facit Philosophum!

Und hiemit scheide ich von Ihnen auf dieselbe Weise, wie ich vor Sie hingetreten; — strecke abermal den rechten Arm rücklings zum Handschlage aus; — und Sie mögen mir nun den rechten Fuß sammt Stiefel, oder die rechte Hand ohne Handschuh in die offene Hand legen, und mir im letzten Falle zugleich über die Achsel ins deutsche blaue Auge schauen und die Stirne mit dem Kreuze küssen: stets

Ihr

wohlgewogner
Stultus propter Christum P. N.

Verbesserungen.

Seite 25. Zeile 15. statt: verabsolutirte Gott, lies: verabs. Gott. (als Geist, d. h. er vercreatürlichte Ihn.)

Daselbst Z. 19. statt: geistigen Seite, lies: lebendigen Seite.

S. 44. Z. 13. statt: Kohlenstoffgas, lies: Kohlensaurem Gas.

Das. Z. 20. statt: oder, lies: und.

S. 49. Z. 19. statt: seinem, lies: Karsten's.

S. 103. Z. 2. statt: sie, lies: sich.

S. 179. Z. 1. nach: Affirmation, setze: in Negation und Negation in Affirmation.

S. 180. Z. 1. statt: Nicht = Gott-Gedanke, lies: Nicht Gott-Gedanke.

S. 252. Z. 9. von Unten, statt: infusiv, lies: infusio.

S. 254. Z. 1. von Unten, statt: und, lies: als.

S. 258. Z. 2. von Unten, statt: Pallastes, lies: Ballastes.

S. 260. Z. 2. von Unten, statt: der, lies: euer.

S. 270. Z. 2. von Oben, statt: eine, lies: keine.

S. 276. Z. 13. von Oben, statt: geheiligt, lies: und geheiligt.

S. 279. Z. 4. von Oben, statt: nur, lies: zuerst nur.

Das. Z. 12. von Unten, statt: immer noch, lies: nicht immer.

S. 289. Z. 16. von Oben, statt: und als, lies: und insofern als.

S. 296. Z. 1. von Oben, statt: von, lies: an.

S. 299. Z. 3. von Oben, statt cap. lies: capi.

S. 300. Z. 16. von Unten, statt: Sein, lies: Ein.

S. 301. Z. 13. von Oben, statt: Einwurf, lies: Vorwurf.

S. 303. Z. 13. von Unten, statt: zuvor, lies: früher.

S. 307. Z. 10. von Unten, statt: sie, lies: diese.

S. 314. Z. 9. von Unten, statt: Lehren lies: Letztern.

S. 318. Z. 9. von Oben, statt: aus seinem, lies: aus und mit seinem.

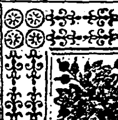
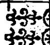
S. 337. Z. 11. von Oben, statt: physischen lies: psychischen.

S. 338. Z. 15. von Unten, statt: d. h., lies: und.

S. 340. Z. 9. von Unten, statt: Nichtwissens- lies: Nichtswissen-

S. 376. Z. 13. von Oben, statt: Decrete, lies: Decreter.

S. 400. Z. 6. von Oben, statt: Princip, lies: Princip als solches.

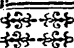
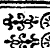





Wi

Aus J. B. Wallis



Wien.

Wallishausser's Officin.